



تكوين (٤)



الدفاع عن الأفكار

تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري

د. محمد بن سعد الدكان

nama-center.com

المؤلف:

- د.محمد بن سعد الدكان

- كاتب سعودي، باحث في مجال علم اجتماع النقد، واللسانيات الحديثة، ودراسات الخطاب.

- أستاذ مساعد بكلية اللغة العربية-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- حصل على الماجستير في البلاغة النقد، بعنوان :(القصة النبوية في الصحيحين، دراسة بلاغية تحليلية).

- حصل على الدكتوراه في البلاغة والنقد، بعنوان: (المثاقفة في النقد العربي القديم، دراسة نقدية حتى نهاية القرن الخامس).

من إسهاماته البحثية:

• مشهد السرد في الحديث النبوي، دراسة في قصص الصحيحين، (أطروحة الماجستير).

• بلاغة العقل العربي، تجليات المثاقفة في التراث النقدي، (أطروحة الدكتوراه)، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب.

• ذاكرة الشعر وتذكر الشاعر، التجربة الشعرية لعبدالله بن سليم الرشيد، نادي أبها الأدبي، ودار الانتشار العربي، بيروت.

• يعمل الآن على كتاب بعنوان :لسانيات الخطاب الفقهي، قراءة في أدوات التأثير وآليات الإقناع: الحالة الفقهية السعودية أنموذجاً.

- **البريد الإلكتروني:**

msds555@gmail.com

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٢٣

لماذا هذا الكتاب ؟

لأننا نعيش اليوم في هذه الفضاءات المفتوحة التي تملأ العالم من حولنا، والتي تتسم بسمة التواصل والحوار، والتي تُعبر عن شبكة معقدة وعميقة جداً من الحوارات المتبادلة والنقاشات الساخنة، والمحاولات التي لا تنتهي لتثبيت القناعات أو تغييرها.

ولأن أصول الاحتجاج وكيفية الاستدلال تعد حقلاً علمياً واسعاً ساهمت فيه مجالات علمية متعددة مثل الرياضيات والمنطق الأرسطي والمنطق الحديث والمنطق المابعد أرسطي إلا أن الميزة الأساسية للحجاج بوصفه فرعاً علمياً يعتني بهذا الحقل تكمن في أنه الفرع الوحيد الذي يهتم بمساحة الأخلاقيات الحوارية بصورة تعدل اهتمامه بتقنيات الاستدلال نفسها ولا تقل عنها.

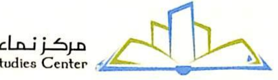
يأتي هذا الكتاب من مركز نماء بِعُدَّةٍ مفاهيمية وتكوينية مميزة استطاع المؤلف -بكل اقتدار- أن يصوغها في قالب يعين القارئ على إقامة حجة صحيحة يساند بها فكرته دون أن يتخلى في الوقت نفسه عن الصبغة الأخلاقية التي تبعث حياة التواصل فيما بينه وبين مخالفه، فهو تواصل ولكن يجب أن يبقى إنسانياً كذلك.

إن هذا الكتاب يقع ضمن إستراتيجيات مركز نماء؛ في توفير عُدّة تكوينية للقراء والباحثين؛ تعينهم على مزاولة الفعل الثقافي بصورة سليمة قائمة على أسس منهجية صحيحة، حيث يُعد الحلقة الرابعة من سلسلة تكوين التي أصدرها المركز ضمن سلاسل منشوراته السابقة.



تكوين (٤)

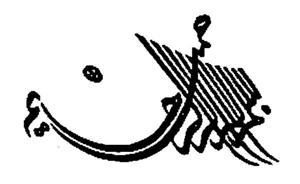
مدير المركز
ياسر المطرفي



info@nama-center.com

الدفاع عن الأفكار

تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري





تكوين (٤)

الدفاع عن الأفكار

تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري

د. محمد بن سعد الدكان



الدفاع عن الأفكار
تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري
د. محمد بن سعد الدكان

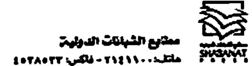
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الدكان، محمد سعد زيد
الدفاع عن الأفكار (تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)/ محمد سعد زيد الدكان.
الرياض، ١٤٣٥هـ
٢٥٤ ص؛ ١٤,٥ × ٢١,٥سم
ردمك: ٩-٧-٩٠٤٩٥-٦٠٣-٩٧٨
١ - الجدل. أ- العنوان
ديوي: ١٦٨ ١٤٣٥/١٨٢٣
رقم الإيداع: ١٨٢٣/ ١٤٣٥
ردمك: ٩-٧-٩٠٤٩٥-٦٠٣-٩٧٨



إلى أمي

على سجادتها..

وفي مجلسها..

ومع قهوتها..

فهـرس الموضوعـــات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأتم التسليم أما بعد:

الحجة هي عصب الحياة في هذا العصر، حيث تمثل الحجج والدعاوى البضاعةَ الخفية الحاضرة في أسواق الناس، وطرقهم، ومجالسهم، وحين نكون أمام حقل معرفي، وظاهرة تواصلية كبرى كـ«الحِجاج» فإننا نكون أمام حقل اكتسح ـ بلا ريب ـ عوالم الحياة بشتى أشكالها ومجالاتها؛ إذ لا غنى عن الحجاج في مجال الدعاية والإشهار، وفصول التعليم، ومنابر السياسة، وقاعات المحاكم، وبرامج الإعلام، وفي شتى ميادين الفكر والتربية والفقه والثقافة، وهكذا في تواصل إنساني لساني لا ينفك عن الحجاج، ولا يتخلى عنه: «وهل هناك تواصل من غير حِجَاج؟!»[1].

---

(١) موسوعة الحجاج، مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم حافظ علوي ١/١.

هذا، ويأتي الاهتمام بضرورة صناعة الملكة الحجاجية لمتلقي هذا العصر الراهن، لعدة اعتبارات حضارية وفكرية، منها ما يكتنز به الفعل الحواري الحجاجي من الفضائل الحضارية والإنسانية، فالحجاج على نحو عام لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف، ومن ثم فهو قائم على اعتبار الآخر لا إلغائه، كما أن الحجاج سبيل إلى معرفة الحقيقة من طرق متعددة؛ «لأن الحق هو نفسه ـ على خلاف الرأي السائد ـ ليس ثابتاً لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجدداً، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعدداً، وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها»[1].

يضاف إلى ذلك أمر مهم وهو أن تكوين الملكة الحجاجية، وممارستها بوعي بين المتلقين، في شتى السياقات الثقافية والفكرية والاجتماعية والإعلامية، من شأنها أن تفضي إلى تقليص شقة الخلاف السلبي، المبني على النبذ والإقصاء بين أطراف الخطاب، هو ما أشار إليه بتأكيد الدكتور طه عبد الرحمٰن: «وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعفُ أدلته عليه، ثم يتجه تدريجياً إلى القول برأي من يخالفه، أو يأخذ على العكس من ذلك في تقوية أدلته متى تبينت له قوة رأيه، مستجلباً مزيداً من

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمٰن: ٢٠.

الاهتمام من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى القبول والتسليم»[1].

إذا تبين ما سبق، تبقى الإشارة الأخيرة هنا في هذه المقدمة إلى أن تجديد الصلة بالممارسة الحجاجية والتناظر الكلامي، يعيد الاعتبار، ويحيي رميم تلك الممارسات الحجاجية، وقيم الاختلاف والتفاعل الحواري، التي اغتنى بها تراثنا الفكري والثقافي العربي، حيث كانت العملية الحجاجية تُدار بين الفقهاء والمحدثين والفلاسفة والأصوليين والبلاغيين واللغويين والمفسرين، على مختلف مشاربهم وانتماءاتهم وتوجهاتهم الثقافية بكل وعي ورقي، على الوجه الذي أدى إلى تعميم المعرفة، وتعميق الثقافة الحوارية لدى المتلقين، في تلك الحقبة الزمنية، حيث لم تكن الممارسة الحجاجية بين صنّاع الخطاب في التراث العربي: «أداةً للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم»[2].

وإذا كان الحجاج على هذه الماهية والأهمية، فما هو الحجاج؟ وما صلته بفروع المعرفة وأنساق الثقافة؟ وما تاريخه التكويني؟ هذا من الجانب النظري للسؤال، ومن جانبه التطبيقي: ما هي أهم منطلقات الحجاج؟ وما أبرز تقنياته؟

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٢٠.

(٢) المرجع السابق: ٢١.

يأتي هذا الكتاب مجيباً عن تساؤلات تتعلق بـ(تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري)، من خلال جملة من المحاور والإشارات والتقنيات العملية الحجاجية، التي سأحاول أن أربطها بثلاث أفكار مركزية، هي:

١ ـ الحرص على ارتباط الكتاب بالجانب (التكويني) في الحجاج والتناظر الكلامي، الذي يمثل مشغلاً مهماً من مشاغل العمل والبناء في فضاءات الخطاب الشرعي الفقهي، والفكري تاريخياً وواقعياً، دون الخوض في تفاصيل نظرية أو أكاديمية لها صلةٌ بالحجاج، ولكن ليس لها صلة بالبعد (التكويني) فيه.

٢ ـ الحرص على تكثيف الجانب العملي التطبيقي من خلال الشواهد والأمثلة من السياق الفكري الفقهي القريب، من خلال الكشف عن تقنيات الحجاج، والمنطلقات التي ينطلق منها أطراف العملية الحجاجية، والقيم الأخلاقية واللغوية، وغيرها مما هو مستودعٌ في دفائن الكتب والدراسات الحجاجية القديمة والحديثة، دون التركيز على الجوانب النظرية الأخرى التي لا تثري جانب التكوين لدى المتلقي، مثل: أهمية الحجاج، أهداف الحجاج، إلا ما له أهمية كبرى لا غنى للمتلقي عنها مثل: مفهوم الحجاج والمصطلحات الوظيفية المحيطة به، أو عرض للبعد التكويني في نشأة الدرس الحجاجي.

٣ ـ الحرص في الجانب التطبيقي على النصوص ذات المضمون (الفقهي، الفكري)، وهي النصوص التي يُتوقع أنها من اهتمامات المتلقي لهذا العمل.

وقد كان الحرص في هذا الكتاب ـ قدر المستطاع ـ على الجمع بين استحضار المبادئ والمنطلقات والتقنيات الحجاجية مادةً وموضوعاً، كما هو الحرص على الطي والاختزال، وضغط بعض الأفكار طريقةً وأسلوباً، عبر تقنيتي الخلاصة والحذف من تقنيات الكتابة العلمية، على نحوٍ أحسب أنه لا يخيّب أفق الانتظار لدى القارئ كثيراً!

وختاماً أشكر أخي وصديقي الفاضل الأستاذ ياسر بن ماطر المطرفي، على دعمه وتحفيزه لهذا العمل وصاحبه، متابعةً دؤوبةً، وسؤالاً دائماً، وحرصاً شديداً، أراه، وأسمعه، وأحس به!

والشكر المضاعف لمركز نماء، الذي عوّدنا، وهو في موسمه الثالث، على المبادرات الفكرية والعلمية الإيجابية الثرية، أقول ـ في عامه الثالث ـ، وحزمة من الملفات التي أثارها، والدراسات والبحوث والتقارير التي قدمها في سلاسل متنوعة، والبرامج الفضائية التي بثها وأنتجها؛ كالسحاب لا يترك قمة، ولا يهمل سفحاً، إلا غشيه من غيثه هذا ما غشيه، فنهرٌ من الشكر والدعوات لهم، ولكل الفريق العامل معهم.

د. محمد بن سعد الدكان

Msds555@gmail.com

الرياض

القسم الأول

المسلك النظري

الفصل الأول

ما الحجاج؟: مقاربة المفهوم

تفرضُ مَدَنيةُ الإنسان عليه التواصلَ مع غيره، وذلك بأن ينشئ عالمه الخاص من «العلاقات» الاجتماعية أو الثقافية، وحين تُبنى هذه العلاقات في عالم الإنسان، فإن الأفكار والآراء والمعتقدات تبدو الوعاء الحامل لهذه العلاقات، وهي المحتوى الذي حوله يتواصل الناس، ويتبادل بعضهم مع بعض، وسواء تعلق الأمر بترتيب تلك الأفكار وتنظيمها وفحصها قبل عرضها، أو تعلق الأمر بالبحث عن الحجج والأدوات التي يطمح الإنسان من خلال امتلاكها أن يقنع الآخرين بها، فإن الإنسان في هذه المرحلة هو بصدد عمل تواصلي تداولي هو: «الحجاج»، هذا النشاط الذي يأتي في الحياة بشتى الصور، وعلى مختلف الحقول: «ضمن الإطار الكلي لعملية التواصل الإنساني»[1].

وفي عالم التواصل الإنساني، حين ينجح الإنسان في العثور على فكرة، فإنه عند رغبته في عرضها على الآخرين، بعد التأكد من صحتها ونجاعتها وفاعليتها، سيكون أمام تحدٍّ آخر لا يقل أهمية عن تحدي «العثور على الفكرة»، وهو تحدي «الدفاع عن الفكرة»، ذلك أن الأفكار أياً كانت، خاصةً تلك الأفكار التي

(١) موسوعة الحجاج، مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم د. حافظ إسماعيلي علوي: ١/ ٧٦.

تدور في فلك العلوم والمعارف الإنسانية، هي شكل من أشكال الظاهرة الإنسانية، التي تحمل في أول سماتها سمة «النسبية»، ومن ثم تبقى هذه الأفكار معرّضةً لرياح «المساءلةِ» النقدية، والهجوم بأفكار مضادة لها، خاصة في لحظة الولادة، ولحظات النشأة. هكذا تبدو الصورة العامة للعمل الحجاجي على أنه شكل من أشكال الدفاع عن الأفكار، ووجه من وجوه الإنقاذ لها من الموت أو القمع.

تتجلى هذه الصورة لدينا بشكل أكبر، حين نطالع الإشارات والمقابلات التي قدمها أبرز اللغويين في المدونة المعجمية العربية، حيث يشير ابن منظور إلى أن: «الحجة: ما دوفع به الخصم، وهو رجل الحجاج؛ أي: جَدِل، والتحاج: التخاصم، وجمع الحجة: حُججٌ وحِجَاج، وحاجه محاجةً وحجاجاً: نازعه الحجة»[1]، و: «حاججته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حججته؛ أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها، ومن أمثال العرب: لجَّ فحجَّ، معناه: لجَّ فغلب من لاجّه بحججه»[2]، وهكذا تبدو هذه الصورة، في حديث النبي ﷺ عن الدجال: «**إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه دونكم**»؛ أي: «محاجه ومغالبه بإظهار الحجة عليه»[3]، كما أشار ابن فارس في معجم مقاييس اللغة إلى هذا المعنى: «يقال: حاججت فلاناً؛ أي: غلبته بالحجة، وذلك الظفر

(١) لسان العرب: ٤/٣٨.
(٢) لسان العرب: ٤/٣٨.
(٣) المصدر السابق: ٤/٣٨.

يكون عند الخصومة، والجمع: حجج، والمصدر: حجاج»[1].

وفي القرآن الكريم الكثير من الآيات والشواهد التي تومئ إلى شيء من فعل الحجاج، وما اشتق منه، أو تشير إلى أداته الأم وهي «الحجة»، من ذلك قول الله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقوله: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾ [الشورى: ١٦] قوله: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وقوله: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: ٢٠] إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٣٠. وهنا يشير الدكتور علي الشبعان إلى ملمح يعزّز التعبير الذي أطلق هنا على الحجاج بأنه شكلٌ من أشكال (الدفاع عن الأفكار)، حيث يبين أن الحجاج هو: آلة يُناوَر بها، وفعلها من فعل السلاح تأثيراً وقوة، وأن: «هذا الربط الذي يقيمه المنظّرون بين اللغة، نظاماً وترميزاً وحقلي الحرب واللعب، يجعل القيم الحجاجية المضمنة في الخطاب، قيماً مبنية على التنازع بين أطروحتين أو أكثر، يعمل كل طرف على إثبات الشرعية لما يدّعيه من الحقائق وما يضمره من الآراء، فجنس الخطاب الحجاجي، جنسٌ شبيهٌ كليةً بالصراع أو ساحة الوغى التي تعوّض فيها الكلمةُ السيفَ، تعويضَ استبدال، لكن الوظيفة واحدة، حاصلها الكَلْم والردْع واستبدال الأثيل بالطارئ: واقعاً جديداً يرسم ملامحه المحاج، رسماً يغري بالإقبال عليه، والتمسك بقيمه». الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: ١٨٨، وفي كتابه «حدود التواصل: الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار»، يقول: ويشير مانفريد فرانك إلى الإطار العام للحجاج، الذي هو شكل من أشكال النضال والدفاع، حين يذكر على لسان ليوتار: «أن التكلم من قبيل المبارزة بالمعنى الذي نعني به اللعب، وأن الأفعال اللغوية تنتمي إلى نظرية عامة في الحرب...» هذه الفكرة بخصوص الحرب اللغوية، لا تحجب وجود مبدأ ثان مكمل لها هو أن الرابطة الاجتماعية الملاحظة تنبني على «الكدمات اللغوية». حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار: ٢٩.

أما من حيث المعنى الاصطلاحي للحجاج، فإن ما سبق في هذا السياق من إضاءات وتعريفات، يخبر أولاً عن وفرة كبرى في الإشارات والتعريفات، كما يخبر ثانياً عن تنوعٍ واضح، حسب اتجاه كل معرِّف، ومنهج كل حقل ومدرسةٍ تناولت الحجاج قديماً وحديثاً؛ ذلك أن الحجاج لم يكن مُلْكاً معرفياً خاصاً بحقل معرفي معين، من الحقول التي تناولته وعرفته، إنما هو ملكٌ مشاع في كثير من الأنساق العلمية، والحقول المعرفية قديماً وحديثاً، وهنا يشير أحد الباحثين إلى أن: «مفهوم الحجاج (المحاجة) من المفاهيم المثيرة للالتباس، ويعود ذلك إلى عدة عوامل لعل أهمها، تعدد استعمالات الحجاج، وتباين تعاريفه من حقلٍ لآخر، بحسب العلوم التي يُوظف داخلها، وفق قوامها الإبستمولوجي أو المنهجي (المنطق، الرياضيات، البلاغة، القضاء، الفلسفة، التعليم)»[1].

وهنا، يمكن الاقتصار على جملةٍ من التعريفات، من خلال الرؤية التي قدمها القدماء في التراث العربي حول مفهوم الحجاج، بيد أني أشير إلى أن مساهمات القدماء في تعريف الحجاج إما جاءت عن الحجاج بمعناه العام، دون الدخول في تفاصيله وآلياته، وإما أن تكون حول (الحجة) بوصفها الأداة الرئيسة للعمل الحجاجي، من ذلك مثلاً ما أشار إليه ركن الدين الجرجاني (ت٧٢٩هـ): «المحاجة: هي ادعاء شيء مع الحجة

(١) الحجاج والتواصل، د. عبد العزيز السرّاج، ضمن موسوعة الحجاج: ١/ ٢٧٤.

عليه»[1]. وما أشار إليه أبو حيان الأندلسي: «هو أن يلزم الخصم ما هو لازم لهذا الاحتجاج»[2]، وعند ابن الأثير الحلبي هو: «احتجاج المتكلم على خصمه بحجةٍ تقطع عناده، وتوجب له الاعتراف بما ادّعاه المتكلم، وإبطال ما أورده الخصم، وسمي بالمذهب الكلامي؛ لأنه يسلك فيه مذهب أهل الكلام في استدلالاتهم على إبطال حجج خصومهم»[3].

وفي الدرس اللساني الحديث، تناثرت رؤى اللسانيين المعاصرين، حول مفهوم (الحجاج)، وبلغت حداً من التكاثر يجعل بعضها جديراً بالنظر والمساءلة والتحليل، فمن ذلك ما أشار إليه كل من بيرلمان وتيتكاه، حيث يتمثل الحجاج لديهما في: «تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم، بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[4]، وهذا التعريف يركز فيه هذان الباحثان على كل من: التقنية أو الأداة الحجاجية أولاً، والوظيفة الإقناعية التي تؤديها هذه الأداة ثانياً، كما أنه واضح من التعريف أن قوة الحجاج عن الفكرة لدى المتكلم إنما تُستمد من نوع الحجة التي

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ٢٢٢.

(٢) البحر المحيط: ٣/٨٩.

(٣) جوهر الكنز: ٣٠٢.

(٤) الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته، من خلال «مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه، د. عبد الله صولة، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي حمود: ٢٩٩، وينظر: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، د. عبد الله صولة: ١٣، وبلاغة الإقناع في المناظرة: ٨٥.

يستخدمها في الدفاع عن فكرته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تتمثل في طريقة انتظام هذه الحجة في الخطاب الحجاجي لدى هذا المتكلم.

كما أن من أبرز التعريفات المعاصرة للحجاج في هذا السياق، ما قدّمه كل من ديكرو وأنسكومبر، والتي قام بترجمتها الدكتور عبد الله صولة، في كتابه «الحجاج في القرآن»، حيث يعرّف الباحثان الحجاج بقولهما: «إن الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولاً ق ١ (أو مجموعة من الأقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر ق ٢ (أو مجموعة من أقوال أخرى)»[١]، ويمثل القول الأول أو مجموعة من الأقوال حجةً منها يكون الانطلاق إلى القول الثاني أو مجموعة من الأقوال، ويكون القول الثاني إما صريحاً أو ضمنياً، بمعنى أن القول الأول يمثل المعطى، والقول الثاني يمثل النتيجة[٢]، وعلى هذا فإن الحجاج عند هذين المؤلفين هو إنجاز لعملين: التصريح بالحجة، والاستنتاج من جهة ثانية، سواء كانت النتيجة صريحة في القول الثاني أو مضمنة في القول الأول[٣]. ومثال النتيجة الصريحة: الطقس جميل (ق ١)، لنخرج للنزهة (ق ٢)، ومثال النتيجة الضمنية: هل ترغب في مرافقتي لمشاهدة هذا الشريط السينمائي؟

---

(١) الحجاج في القرآن: ٣٣.

(٢) العوامل الحجاجية في اللغة العربية، عز الدين الناجح: ١٠.

(٣) الحجاج في القرآن: ٣٣.

الجواب: لقد شاهدته، وهو دالٌ موصول إلى النتيجة الضمنية التي مفادها (لا)[1].

ويأتي ميشال مايير في نظريته، نظرية (المساءلة)، راسماً خطاً آخر في الدرس الحجاجي الحديث، حيث ينطلق من رؤيةٍ مفادها: أن الحجاج يعني في حوار الأفكار: طرح الأسئلة، والقدرة على إثارة الإشكال تجاه الفكرة؛ أي: الهجوم على الفكرة بمساءلتها مقابل الدفاع عنها من قبل المتكلم، ويبين أن المسافة بين الأسئلة والأجوبة ليست قبلية، أو أنها تحصيل حاصل، إنها «اكتشاف»، ولذلك: «فالجواب لا يعني إغلاق البحث»[2] كما يقول.

في حوار الأفكار، حين بيّن مايير أن الحجاج لديه يعني (المساءلة) لهذه الأفكار، أشار إلى أن هذه المساءلة تقوم على مبدأ اعتبار الآخر والتعددية، إذ مع تناوب السؤال والجواب، والإقرار والاعتراض، ومع نشاط الاختلاف تتطور المناقشات. يقول هنا: «حيثما يوجد سؤال كامن، فثمة نقاش»[3].

ويؤكد مايير على أن الحجاج المتمثل في فعل (المساءلة) للأفكار لديه، هو سعي دؤوب لرسم المسافة بين الذوات المتخاطبة لحظة الحجاج، والحجاج هنا يصبح حينها مفاوضة

---

(١) المرجع السابق: ٣٤.

(٢) بلاغة الإقناع في المناظرة: ١٠٥، وينظر: موسوعة الحجاج: ٥/ ٣١.

(٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ١٠٦.

لهذه المسافة؛: «أي: سعي إقناعي، إما لمحوها بدفع المختلف ليغدو مشترِكاً، أو لتوسيعها بتأجيج التناقض وتعميق الاعتراض»[1]، وبذلك يصبح الحجاج: «البديل الإنساني عن العنف وهو المقياس المختبر لمدى الاستعداد للقبول بالآخر، وبمغايرته للذات، يصبح الحجاج القدر المصاحب لكل من اختار العيش المشترك؛ لأنه الدليل على التحمل المتبادل»[2].

كما يمكن أن يُضاء هذا السياق بشيء من التعريفات التي قدمها بعض الباحثين المعاصرين للحجاج، التي تحمل في تضاعيفها شيئاً من السمة العامة للنشاط الحجاجي، حين يقوم به الإنسان للدفاع عن أفكاره، من ذلك مثلاً التعريف الذي ينقله الدكتور عبد الهادي الشهري: «الحجاج: ممارسة لفظية، اجتماعية، عقلية، تهدف إلى تقديم نقد معقول، حول مقبولية الموقف، بصياغة مجموعة تراكمية من القضايا التي تبرر الدعوى المعبّر عنها في الموقف، أو تدحضها»[3]، وهذا التعريف يكشف عن جزء يتعلق بالأدوات التي يجب على المتكلم حين يعرض فكرته أن يمتلكها لإقناع الآخرين بها، ولدحض اعتراضاتهم عليها، كما أنه يؤكد على المحددات الرئيسية الناظمة لعمل الحجاج، فهو عمل: لفظي، اجتماعي، عقلي.

كما أن من أبرز التعريفات للحجاج، التعريف الذي قدّمه

---

(١) المرجع السابق: ١٠٨.

(٢) السابق: ١٠٨.

(٣) الحجاج آلياته وأدواته، ضمن موسوعة الحجاج: ١/ ٧٦.

الدكتور طه عبد الرحمٰن، حيث يقول: «وَحَدُّ الحجاج: أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال، من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً جدلي؛ لأن هدفه إقناعي»[1]، ويعرّفه أيضاً في موضع آخر بأنه: «فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه»[2].

وهنا إلماحة، تتمثل في تلك السعة اللغوية والمساحة الرحبة التي يمتلكها مصطلح (الحجاج) أو المصطلحات المشتقة منه، أو القريبة إليه في المدونة المعجمية العربية، حيث تضم المادة اللغوية (للحجاج) في رحمها أمشاجاً متنوعة من المفردات الشقيقة لمصطلح (الحجاج)، وقد أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمٰن، مؤكداً أن: «غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل بحق على تداول المسلمين الأغلب، لهذا المنهج الجدلي، والتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ونذكر من هذا المعجم، لا على سبيل الحصر، إنما على سبيل ـ المثال، مجموعة المفردات التالية، وهي، بالإضافة إلى لفظي «المناظرة» و«المحاورة»:

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٦٥.

(٢) المرجع السابق: ٦٦.

«المخاطبة» و«المجادلة» و«المحاججة» و«المناقشة»، و«المنازعة»، و«المذاكرة» و«المباحثة» و«المجالسة» و«المفاوضة» (في معناها القديم) و«المناقضة» و«المداولة» و«المداخلة» وأخرى غيرها كثير»[1].

هذا الغنى المعجمي الذي نلاحظه، يحجب عن الباحث الأشباه والنظائر، والتمايزات الدقيقة بين هذه الألفاظ والمصطلحات المتقاربة، كما أنه في الوقت ذاته يمنح المتأمل بعد البحث والاستنتاج ملاحظتين مهمتين:

الأولى: أن جميع هذه المصطلحات، التي تقترب من مصطلح «الحجاج» أو توشك أن تكون على مقربة منه، تدل دلالة واضحة على أن المقام الجامع، الذي تنتمي إليه جميع هذه المصطلحات هو مقام «حواري»، يحيل على: «وجود طرفين اثنين على الأقل، وهي بذلك تقتضي وجود تكلم من طرف، في مقابل مستمع لا يتدخل في الحوار كما هو الحال في الخطابة»[2]، وهذه هي السمة «الاجتماعية» العامة، التي أطلقها الدكتور طه عبد الرحمٰن على الممارسة الحوارية حيث: «إن المحاور يتوجه إلى غيره مطلعاً إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه، وفي هذا «الاطلاع» وهذه المطالبة» يكمن البعد الاجتماعي للحوارية»[3].

---

(١) السابق: ٦٩.

(٢) الحوار الاختلافي، أو مسلك التناظر الكلامي، د. العياشي أدواري: ٥١.

(٣) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٧.

الثانية: أن هذه المصطلحات حين تأتي مصوغةً على وزن (مفاعلة) فهي تعني تحديد جوهر العمل الحجاجي الذي يعبر عن الدفاع عن الأفكار، لدى أطراف هذا النوع من الخطاب؛ أي: «إن الصيغة تعني قيام تنافس في عمل واحد بين شخصين، على الأقل»[1].

السمات العامة للخطاب الحجاجي:

تحمل الإشارات السابقة، حول مفهوم الحجاج، في إهابها شيئاً من المحددات العامة، والسمات التي تسِم هذه الفعالية الحوارية، بوصفها شكلاً من أشكال الدفاع عن الفكرة، حين يؤمن بها المتكلم، ويريد إقناع الآخر بها، فرداً أو جماعة، وهذه السمات والمحددات العامة وإن ظلت واضحة ظاهرة يمكن استنتاجها من هذه التعريفات والإشارات السابقة، إلا أن بعضها تظل مضمرة مطوية ويمكن إيجازها على النحو الآتي:

١ ـ الحجاج والاختلاف:

ينشأ الحجاج حين ينشأ على أرض الاختلاف[2]، فحين تخرج الفكرة من المتكلم من فضائه الداخلي، فضاء الذات، هذا

---

(١) الحوار الاختلافي، أو مسلك التناظر الكلامي: ٥١. وينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٨، ومنطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، د. حمو النقاري: ٤٦٩.

(٢) التزمت هنا بمفردة «الاختلاف» دون الالتفات إلى الفروق الدلالية المعجمية بين «الخلاف» و«الاختلاف»، وهو التزام لما هو جارٍ في الدراسات الحجاجية والحوارية التي أجمعت على مصطلح «الاختلاف». ينظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، د. طه عبد الرحمٰن: ٢٧.

يعني انتقالها إلى فضاءٍ آخر خارجي هو فضاء العالم، المتلقي لهذه الفكرة، والمُسائِل لها، وهنا يبدأ الاختلاف، الذي تبدأ معه فعالية الحجاج، وهكذا إذن تفيد السمة الأولى من السمات العامة للخطاب الحجاجي بأن: «الباعث، أو المحرك الأول للحجاج هو الاختلاف، فالحجاج لا يكون فيما هو يقيني أو إلزامي، فنحن لا نحاجج في أمر مأخوذ على أنه حقيقة يقينية راسخة؛ كالحقائق الرياضية مثلاً، أو في أمر مأخوذ على أنه أمر صارم واجب النفاذ، وإنما يكون الحجاج ـ كما يقول بيرلمان ـ فيما هو مرجح، وممكن، ومحتمل»[1].

وهذه السمة إنما تأتي من خلال تلك الإشارات والتعريفات السابقة للحجاج، التي أبرزت ألفاظاً تكشف عن هذه السمة مثل: الغلبة، والظفر، والدفاع، والانتصار، والخصم، وهي بهذا تؤكد القاعدة هنا: يوجد الحجاج حيث يوجد الاختلاف؛ أي: إن المقام الحجاجي حين يبدأ، فإنه لا يبدأ: «إلا بين مختلفين متقابلين، أحدهما يطلق عليه اسم «المدَّعي»، وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده، والثاني يطلق عليه اسم «المعترض»، وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده»[2].

وهنا سؤال: إذا كان الحجاج لا يبدأ إلا من «الاختلاف» فما هذا الاختلاف الذي هو مبتدأ الحجاج؟

---

(١) البلاغة والاتصال، د. جميل عبد المجيد: ١٠٧، وينظر: موسوعة الحجاج: ١/٧٧.

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: ٢٨، وينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٥ ـ ٧٦.

يفرّق بعض اللسانيين والحجاجيين بين نوعين من الاختلاف في الفعاليات الحوارية التخاطبية، أولٍ هو: «اختلافٌ عن الآخر، وهو اختلاف تدابر، فيه يُدبر كل مختلف عن الآخر، وذلك عندما يعمل كل منهما نظره في الموضوع ذاته، ولكنه يبقى على استقلاله بذاته وأدواته، فيحقق الاختلاف في المنطلق الاختلاف في النتائج، وآخرهما: اختلاف مع الآخر، وهو اختلاف تقابل، فيه يقبل كل منهما الآخر، ويُقبل عليه، فيتقابل الطرفان متحاجين في موضوع الاختلاف بُغيةَ إغلاقه بحله»[1]. فالاختلاف المقصود إذن هو الاختلاف مع الآخر، الذي من خلاله تبدأ حالة الحجاج والدفاع عن الفكرة لدى المدعي المتكلم، والمساءلة والاعتراض من المخاطَب (المعترِض).

هنا يقول الدكتور حمّو النقاري: «إن الحجاج الجيد هو ذاك الذي تكون فيه الأطراف المتحاجة قادرة على الدفاع عن مواقفها المختلفة المتباينة، وينبغي للحجاج الذي بلغ الغاية من الجودة أن تكون الأطراف المتحاججة فيه متكافئة كمياً وكيفياً في قدرتها على تبادل النظر»، من هنا يقدم الدكتور النقاري لتحقيق هذا المعيار أربع وصايا حجاجية:

١ ـ ألا يكون الاختلاف في الآراء بين المتحاجين اختلافاً كبيراً جداً، ولا قليلاً جداً.

(١) الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، أطروحة دكتوراه، د. عبد الهادي بن ظافر الشهري، جامعة الملك سعود، قسم اللغة العربية: ٨١.

٢ ـ ألا تكون قدرات الطرفين على إنجاز الأفعال اللغوية متباعدة؛ كأن يكون أحد الطرفين يقدر على ما لا يقدر عليه خصمه.

٣ ـ أن تكون آراء المتحاججين، التي هي متدافعة جزئياً ومتوافقة جزئياً تسمح بحصول أكبر قدر من التفاعل، الذي ينتهي باستفادة المتفاعلين معاً.

٤ ـ أن يكون دوران الحجاج بين الطرفين منظماً بالتناوب[١].

أما عن منشأ الاختلاف وبدايته، فقد أشار أحد اللسانيين في هذا إشارة مؤداها أن الاختلاف إنما: «ينشأ عندما يقدّم أحد الطرفين موقفه فيعبر الطرف الآخر صراحةً بأنه لا يشاطره إياه، وعلى الأقل لا يؤيده؛ أي: إن الخطاب الحجاجي لكل منهما يصبح موضوع النظر، موصولاً بموضوع الاختلاف الرئيس بوصفه المبتدأ أو العقدة»[٢]. وهنا أرى ـ أو هكذا أحسب ـ أن معرفة هذين الملمحين في الاختلاف (نوعه وبدايته) هذه المعرفة بهذين هي مفتاح من مفاتيح الوعي والإدراك بطبيعة الخطاب الحجاجي، خاصة في هذه السمة العامة من سماته.

٢ ـ الحجاج والتأثير:

تاريخياً، يشير الجاحظ إلى بعض الأنماط الحجاجية عند

---

(١) منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

(٢) الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: ٨٢، وينظر: حوار حول الحجاج، د. أبو بكر الغزاوي: ٧٨ ـ ٧٩.

العرب كـ(المنازعة)[1]، و(المناظرة)[2]، و(المماتنة)[3]، ويذكر أن العرب في مثل هذه المجالس كانوا: «يذمون الحَصير ويؤنبون العيي»[4]، وأنهم في مقابل ذلك: «كانوا يمدحون شدة العارضة، وقوة المُنَّة، وظهور الحجة، وثبات الجنان، وكثرة الريق، والعلو على الخصم»[5]، هذا يعني أولاً أن التأثير هدف مركزي، وسمة رئيسة، وغاية ينشدها كل طرف من أطراف هذه الأعمال الحجاجية لدى العرب، ولذلك فكل ما من شأنه تحقيق التأثير في هذه الفعاليات الحجاجية من (شدة عارضة، وقوة منه، وظهور حجة، وثبات جنان...) فهو محل إكبار، وعلامة ظفر وانتصار للأفكار حين يُدافع عنها، خلافاً (للعي، والحصر) وغيرها مما تُفْقِد الفكرة وهجها، والحجة نجاعتها، والرأي نفاذه.

---

(١) ينظر: البيان والتبيين: ١/ ١٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق: ١/ ١٢.

(٣) السابق: ١/ ١٢، وفيه: «ماتن فلان فلاناً: إذا عارضه في جدل أو خصومة».

(٤) السابق: ١/ ١٢.

(٥) السابق: ١/ ١٧٦. وقد أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى أن في هذه الإشارات من الجاحظ، دلالة على وعي تداولي حواري لديه، وعلامةٌ على التفات الخطاب البلاغي والنقدي إذ ذاك إلى (بلاغة الإقناع التي كانت لدى أرسطو)، فالجاحظ هنا ـ كما يقول الجابري ـ: «لم يكن معنياً بقضية «الفهم» فهم كلام العرب وحسب، بل كان مهتماً، ولربما في الدرجة الأولى بقضية «الإفهام» إفهام السامع وإقناعه، وقمع المجادلة وإفحامه...، إن ما سيشغله أساساً هو شروط إنتاج الخطاب، وليس قوانين تفسيره، ومن هنا نجده يدخل السامع كعنصر محدد وأساسي في العملية البيانية، بوصفه الهدف منها». بنية العقل العربي: ٢٥.

وفي المقاربات السابقة لمفهوم الحجاج، سيجد القارئ بعد تأملها أن الحجاج هو في أصله (عملُ تأثير)، ونشاط إقناع، فالمتكلم حين يقدم الفكرة، ويبدأ بعد ذلك التبادل الحواري حولها، فإنه سيظل مسكوناً بهاجس التأثير على الآخر، ومشدوداً إلى محاولة استدراجه وإقناعه، من خلال تقديم الفكرة طافحة بالبراهين والأدلة والأقيسة، والأجوبة الجاهزة المبنية على الأسئلة الافتراضية، التي تلزم الطرف الآخر (المعترض) الوقوف أمامها وتأملها، ومن ثم إما التسليم للفكرة، أو المزيد من الاعتراض.

في حديثه عن الحجاج، يؤكد اللساني الفرنسي الشهير باتريك شارودو على هذه السمة العامة من سمات الحجاج، ويبين أن الحجاج إنما هو: «بحث تأثيري، يتجه نحو (مثال من الإقناع)، يتمثل في مقاسمة طرف آخر (الطرف المحاور أو المرسل إليه) نوعاً من الكون القولي، إلى حدٍّ يصبح فيه ذلك الطرف الآخر مستدرجاً نحو الأخذ بنفس الأقوال التي كان يتلقاها»[1]. بل إن من الباحثين من قدم تعريفه للحجاج بناء على هذه السمة فيه، وهو ما أشار إليه الدكتور محمد العبد، حيث يعرف الحجاج على أنه: «جنس خاص من الخطاب، يبنى على

---

(١) الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب: نحو المعنى والمبنى، باتريك شارودو، ترجمة د. أحمد الودرني: ١٥.

قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقياً قاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه ـ أو سلوكه تجاه تلك القضية»[1].

٣ ـ الحجاج والواقع:

تفيد القاعدة اللسانية الشهيرة: «لا يمكن ألّا نتواصل» أن كل جزئية في حياتنا تعد عنصراً تواصلياً، وأن لكل سلوك اجتماعي أو ثقافي أو سياسي قيمته التواصلية، وهذا ما حدا ببعض علماء الحجاج أن يبني قاعدة لسانية تواصلية تتفرع عن هذه القاعدة، حين يؤكد أننا في واقعنا: «لا يمكن ألّا نحاجج»، وما تعنيه هذه القاعدة هو أن الحجاج شكل من أشكال التواصل اليومي في واقعنا، : «نجده في كل الخطابات التفاعلية الحوارية، إذ نجده في الخطاب السياسي، حينما يحاول المتكلم استعمال مختلف الأساليب للفت انتباه سامعيه، وفي مرافعة المحامي الذي يحاول التأثير على القضاة، وفي الملصق الإشهاري عندما يحاول الإشهاري استمالة الزبناء إلى اقتفاء منتوج معين»[2].

---

(١) النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، ضمن موسوعة الحجاج: ٤/ ١، وينظر: استراتيجيات الخطاب، د. عبد الهادي الشهري: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) التواصل والحجاج أية علاقة؟، د. عبد العزيز السراج، ضمن موسوعة الحجاج: ١/ ٢٨٠.

والتعريفات السابقة للحجاج، تمنح المتأمل فيها الفكرة المعبرة عن هذه السمة من سمات الحجاج، فالحجاج على مستوى الممارسة لا يرتبط بحقل علمي معين، ولا بنسق من أنساق الواقع في حياتنا، إنه ـ وفقاً ـ لما سبق ـ فعالية حوارية تخاطبية تخترق مجالات الواقع بأسرها، الدينية، والاجتماعية والثقافية، والفكرية، والسياسية، هو شكل من أشكال الحياة، لكنها الحياة بالحجة حين تدافع عن الفكرة، أمام «الخصم» الذي ورد في تعريف ابن منظور السابق، ذلك الخصم حين يتحفز لمساءلة الفكرة، والاعتراض عليها، وبهذا الوعي لهذه السمة يتسع تصورنا عن الحجاج على مدى أرحب من ذلك التصور الضيق، الذي رُسم في أذهان بعضنا لأول وهلة، وعند أولى عتبات الحديث عن مفهوم الحجاج.

يشير ليونيل بلنجر في مقاربته التداولية عن (الآليات الحجاجية للتواصل)، إلى أن الحجاج: «هو ميدان سيجد فيه الكثيرون سلسلة مواقف معتادة من الحياة اليومية: بالتصويت لصالح مرشح معين، الدفاع عن ضنين، تكوين رأي عن هذا المشروع أو ذلك التغيير، كل فرد يعيش على طريقته الخاصة دوخة التأمل الذي يقود إلى الاختيار وإلى القرار، فبالحجاج نسعى إلى خلق التوازن، والاستقرار على أمر، بل إنه وسيلتنا إلى تحقيق الاطمئنان لنا وللآخرين. وهكذا فإننا نعيش حججنا باعتبارها قرائن إثبات، ونستند في إعداد هذه القرائن على

ثلاثة مصادر: ثقافتنا وتاريخنا وكفاءتنا التقنية (مصدر معرفي) طريقة تفكيرنا (العادات الاستدلالية) المنطق، النماذج الرياضية، التجريب، وخاصيتنا الانفعالية (العواطف والأحاسيس)»[1].

وحتى تتضح صورة اختراق الحجاج لفضاءات الواقع العامة، يضرب الدكتور طه عبد الرحمٰن أمثلة من واقع الحياة، التي تشهد حصول هذا (الحوار الاختلافي) الذي هو الحجاج، حين يبين: «أن الواقع الحواري للناس يشهد على غلبة هذا الحوار الاختلافي، فلا نزاع في أن المخاطبات منتشرة غاية الانتشار في حياة الناس، ابتداء من الحديث اليومي العام، وانتهاء بالحديث الفلسفي الخاص، وإذا أنت تأملت في هذا الواقع التخاطبي قليلاً وجدت أصنافاً كثيرة منها غالباً ما يكون الداعي إليها حصول اختلاف من نوع ما أو بقدر ما، منها الحوارات ذات الفائدة العامة مثل: الاستجوابات الصحافية بمختلف وسائل الإعلام، والمطارحات المذهبية داخل الأحزاب، والمداخلات السياسية داخل المجالس، الجلسات القضائية داخل المحاكم، والمفاوضات التجارية داخل الأسواق، والمناظرات المهنية داخل المؤسسات، والمباحثات العلمية داخل المؤتمرات، ومنها كذلك

---

(١) الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلنجر، ترجمة عبد الرفيق بوركي، ضمن موسوعة الحجاج: ٥/ ٨٩.

الحوارات ذات الفائدة الخاصة مثل: المناقشات بين الأفراد في الأوساط العائلية، المجادلات بين الأقران في الأندية، الخصومات بين الأزواج في البيوت»[1]. فهو بنية حوارية مركبة ومتفاعلة مع الواقع.

وهكذا يتّشح الحجاج إذن بوشاح فضفاض عام، يشمل حقولاً متنوعة، فـ: «الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية وإنما هو بعد ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق»[2]، ونحن حينما نريد استنتاج السمات (الخاصة) للخطاب الحجاجي في حقل ما، إنما نستنتجها من خلال معرفة الخصوصية لهذا الخطاب وهذا الحقل: «قد يكون هذا الحقل هو الحياة اليومية للناس وقيمهم، أو يكون هو الفكر والتفكير من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيداً وتجريداً»[3].

تبقى الإشارة المهمة هنا التي تتمثل في أن اتساع فضاء الاستعمال والممارسة للحجاج في الواقع عامة، وفي أنساق المعرفة الفكرية والثقافية والدينية خاصة، هو بعدٌ من أبعاد النظر إلى «اللغة» في شموليتها وعلاقتها بالعالم وبالإنسان، وهو ما

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) الحجاج والاستدلال الحجاجي، للأستاذ الحبيب أعراب، ضمن موسوعة الحجاج: ٣/ ٣٣.

(٣) المراجع السابقة:

تُركز عليه المدارس اللسانية والتداولية الحديثة، «فلكي نفهم ونفسر ونعلل ينبغي أن ننظر إلى جميع أحوال الخطاب وأوضاعه، في بعدها النفسي، والاجتماعي، واللساني، والثقافي، وهكذا تنتقل التداولية من الضيق إلى الواسع، ومن الواسع إلى الضيق»[1].

---

(١) عندما نتواصل نغيّر، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، د. عبد السلام عشير: ١٠٢.

الفصل الثاني

تاريخ الحجاج والنظريات الحجاجية

ينهض هذا الفصل النظري بعرض أهم المراحل التاريخية والحديثة، والإسهامات التي شهدها الدرس الحجاجي، وهي رحلة طويلة، موغلة في القدم، بأشواطها التاريخية الفسيحة، التي تبدأ من الحقبة اليونانية، وتعبر الحقبة الرومانية، حتى تصل إلى عصر النهضة، وتحديداً في عام ١٩٥٨م، هذا في السياق الغربي، وأما في السياق العربي فإن الرحلة هنا تبدأ من مهد الحجة في عصر الرسالة، مروراً بالمحطات التاريخية العربية الزاهرة، التي أولت (علم الاستدلال والحجة) شغفها واهتمامها، إلى أن نصل إلى الاهتمامات العربية المعاصرة بالدرس الحجاجي، والإشارات النظرية في هذا الفصل، وإن كان ذات أهمية في بعض جزئياتها وتفاصيلها، إلا أن محور الاهتمام الذي سيكون التركيز عليه هنا هو ما له صلة بموضوع هذا الكتاب، وهو الجانب (التكويني) لملكة الحجاج والتناظر الكلامي، وذلك من خلال الوقوف على محطات أربع تقتضي إنصاتاً وتأملاً.

المبحث الأول

الحجاج في السياق الغربي القديم

كل الأفكار والعلوم في التاريخ لها أساطيرها، ولأنه: «لا تاريخ بلا قص» كما يقول كروتشيه[1]، فقد كانت قصة البداية للحجاج، من حيث الممارسة، والنظرية، و«التكوين» تحديدا، في القرن الخامس قبل الميلاد: (٤٠٠ ـ ٤٥٠ ق. م)، هذا من حيث التحديد الزماني، الذي نبتتْ فيه النواة الأولى للحجاج، ومن حيث المكان ففي البيئة اليونانية، وتحديداً في جزيرة صقلية، وأما عن الواقع والظرف الذي أنتج فكرة «الحجاج»، فهو «الواقع الديموقراطي»، كما يشير إلى ذلك رولان بارت، فالحجاج ارتبط بشكل رئيس في بدايته بالحياة الديموقراطية، وذلك حين تحررت جزيرة صقلية من قبضة الاستبداد الذي فتك بالشعب الصقلي، الذي ثار وهبّ للدفاع عن حقوقه، يقول رولان بارت: «نشأت البلاغة باعتبارها لغة واصفة من دعاوى الملكية، فحوالي ٤٨٥ ق. م، قام طاغيتان، هما جيلون وهييرون من صقلية، بنفي

(١) مجلة فصول: ج: ٢، ع: ٢، ١٩٨٢م، ص: ٢٩٤، وينظر: نظرية الأدب، لرينيه ويليك وأوستين وارين: ٢٧٩.

السكان وترحيلهم، ونزع ملكياتهم من أجل تعمير سراكوزا، وتقسيم الأراضي على المرتزقة، وعندما أُسقطا من طرف انتفاضة ديموقراطية، وتم رجوع الأهالي إلى مناطقهم، كانت هناك دعاوى لا حصر لها؛ لأن حقوق الملكية كانت معتمة. هذه الدعاوى كانت ذات نمط جديد: فهي تعيّن لجان تحكيم شعبية كبرى، ويجب من أجل الإقناع، أن يكون الشخص الماثل أمامهم (فصيحاً)، هذه الفصاحة، المازجة بين الديموقراطي والغوغائي، بين القضائي والسياسي، سرعان ما تأسست كموضوع تعليمي، وقد كان المعلمون الأوائل لهذا الفرع المعرفي هم: أنبذقل الأغرجنتي، كوراكس، وتسياس، وانتقل هذا التدريس، بالسرعة ذاتها إلى أتيكا»[1].

في هذا الوقت، كتب كواركس الدليل التكويني الحجاجي، وهو: «الرسالة الأولى في الحجاج»[2]، والكلام المعقلن، التي تحوي جملة من أنظمة القول، وقوانين التأثير والتخاطب، فكان أول سوفسطائي[3] بادر إلى تحويل الخطاب الحجاجي إلى عمل تعليمي تكويني، ثم آل الأمر بالحجاج إلى أن تحول إلى عمل

---

(١) قراءة جديدة للبلاغة القديمة: ٢٤.

(٢) الحجاج، لكريستيان بلانتان: ٩.

(٣) السوفسطائي: في أصل النشأة كانت تطلق على الرجل الحكيم ذي الكفاءة، وهي لقب تقدير في معناها، ثم تحول هذا اللقب بعد ذلك إلى وصف متعلق بالمغالطة والتمويه والقياس الخدّاع. ينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٥٤، والسوفسطائية من وجهة نظر منطقية، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد: ٩٩، السنة: ٢١، إصدار: ٢٠٠٠م، ص: ١٤٩.

مؤسسي، حيث غدتْ صقلية منارةً حجاجية تعليمية، يحج إليها الأساتذة من السوفسطائين، أمثال كوراكس: «يُعلّمون بأجرةٍ باهظةٍ ذوي اليسار من الشباب الأثيني»[1] انطلاقاً من مبدأ لديهم آمنوا به وعلّموه يفيد بأن: التمكن من سلطة القول يعد وسيلة للتمكن من سلطة الحياة سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

ومع مرور الزمن، وكثرة الإقبال على هذه الجامعة، وزيادة الأرباح، وارتفاع المكاسب، بدأ الانزياح الآيديولوجي البرغماتي عن رسالة الحجاج السامية التعليمية، بالتحول في مسار الأداء التعليمي الحجاجي، من الاعتقاد بوجود هدفٍ في الممارسة الحجاجية يتمثل في تحقيق الخير والعدالة واسترداد الحقوق، وإظهار الحقيقة، إلى القول بعدم وجود حق ولا وجود باطل في الممارسة الحجاجية في الحياة، ولا صدق ولا كذب، يطابق رأي الإنسان وتصوره أو يخالفه: «وإنما الحق هو ذلك الذي يعتبره الإنسان حقاً، والباطل هو ذلك الذي يظنه الإنسان باطلاً»[2].

هذه العقيدة الحجاجية، التي بدأت تظهر على مسرح الحياة الاجتماعية في صقلية، وتسري في أوصال المتعلمين من الشباب خاصة، كان لا بد لها من مناهضة وتصدٍّ، وهذا ما حصل من قبل تيار (الممانعة)، الذي يقوده جملة من الفلاسفة، الذين رأوا

---

(١) الحجاج عند أرسطو، لهشام الريفي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو إلى اليوم: ٢٥٠، وموسوعة الفلسفة، لعبد الرحمٰن بدوي: ١/ ٥٨٦ ـ ٥٩٢.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، د. محمد حسين الطباطبائي: ٦٧.

رمد الحيرة الثقافية والاجتماعية بدأ يغشى عيون المجتمع وأبنائه، خاصة بعد فترة الاستبداد والتشريد وسلب الحقوق، ومن ثم فإن هذا المجتمع هو في غنى عن سرقة وعيه على حساب المال والاستثمار، الذي بدأ السوفسطائيون يتقاطرون عليه في تعليم أبناء ذوي اليسار في صقلية، فكان سقراط من أول من تصدى لهؤلاء السوفسطائيين، حيث: «اتهمهم بتمويه الخطأ، بالمنطق المزخرف، وقوة البلاغة، واحتقرهم لتقاضيهم أجوراً مرتفعة من تلاميذهم، واختلف معهم لقولهم: بأن الإنسان هو معيار الحقيقة... واختلف معهم في موضوع الأخلاق التي تعني عنده السعادة، في حين تعني عند السوفسطائيين سيطرة الإنسان على غيره»[1].

يأتي بعد ذلك أفلاطون، في نظرته لهذا التحول في مسار التيار السوفسطائي، حيث نظر إلى هذا التحول لدى السوفسطائيين على أنه ابتعاد عن الجوهر الإنساني العميق للحجاج، حين يتم إخضاعه لقوانين الإنتاج والاستهلاك والعرض والطلب، ولهذا جعل مناهضة هؤلاء السوفسطائيين ملفاً مهماً ومقلقاً، ينبغي ملاحقته ومعالجته بالمنوال ذاته، الذي سار عليه سقراط من قبل، وبالأدوات والحساسيات الفلسفية والآيديولوجية ذاتها، خاصة مع تصاعد وتيرة الإقبال على الحجاج، في وقت صار فيه ـ أو كاد (فنَّ الشعب) ـ بعبارة لينين عن السينما ـ من حيث علاقته الحية

---

(١) السوفسطائية من وجهة نظر منطقية، د. هادي فضل الله: ١٥٨.

والدينامية بالجمهور فيما بينهم، واتخاذهم له سلاحاً حاد المضارب في مجالات الصراع بأنواعها في المجتمع.

يعرف أفلاطون الخطابة بأنها: «صناعة قيادة النفوس بالقول»[١]، وهو يرمي هنا إلى القيادة نحو الحق والخير والبر والعدل، وهو في هذا يختلف عن مفهوم السوفسطائيين للخطابة، حيث تبدو محور الاهتمام لديهم في الجانب النفعي المادي، ولذلك قارن أفلاطون وربط بين السفسطة والطغيان، حيث يرى أن: «السفسطة حجاج استهواء وهي تملق، والتملق نوع من العنف»[٢]، والحجاج السوفسطائي من باب الزينة: «لاحتفال أصحابه بالظاهر، ظاهر القول وظاهر الوجود، والحجاج الفلسفي هو من باب الجميل لاهتمام أصحابه بالحقيقة، حقيقة الوجود وحقيقة القول»[٣]، كما يناهض أفلاطون هذا التيار السوفسطائي؛ لأنه: «يزيّف القول، القول بما هو فضاء التواصل بين الإنسان والإنسان، فهو حجاج يقوم على التملّق، والتملص تسلط بالقول ماكرٌ مقنع»[٤].

أما الحديث عن أرسطو، بعد أفلاطون، فهو يعني الحديث عن: «أبي كل شيء»[٥]، كما يقول عنه بلانتان في تأصيل الأفكار

(١) الحجاج عند أرسطو، د. هشام الريفي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٧٧.

(٢) المرجع السابق: ٧٥.

(٣) السابق: ٧٧.

(٤) السابق: ٨٤.

(٥) الحجاج، لكريستيان بلانتان: ١١.

والتصورات الذهنية في عالم الحجاج ومتعلقاته، فبرغم اختلاف أرسطو مع أفلاطون، في جزئية من جزئيات الحجاج، إلا أن هُوّة الاختلاف الأهم والأكبر في مشروع أرسطو في تأسيس التصور العام للحجاج، تتمثل في بناء صرح جديد من الأفكار والمفاهيم والممارسات الحجاجية الجديدة، وأشير هنا فقط إلى أن نقطة الخلاف بين أرسطو وأفلاطون تتمثل في منطلق الحجاج، حيث يرى أفلاطون أن الحجاج يصدر عن الحقيقة فقط، بينما يرى أرسطو أن الحجاج يمكن أن يصدر من الممكن والمحتمل، ولكنهما يتفقان في نتيجة الحجاج، إذ إن أرسطو جعل المقصد من الحجاج هو الخير والبر والعدل، كما أن أفلاطون وسّع دائرة الحجاج، فأضحى عنده غير منحصر في: «فضاءات القول الرسمية من محاكم ومجالس شعب وساحات عامة، بل يمتد إلى الاجتماعات الخاصة»[1]، وكذلك الشأن عند أرسطو.

لقد أراد أرسطو أن يفتح ستارة الوعي، لأولئك الذين يريدون التسلل إلى عالم الحجاج من نوافذه وكُواه الصغيرة والكبيرة، وذلك من خلال عزمه على تأسيس جملة من القواعد والمبادئ التكوينية، على أرض صلبة، لتكون حصانةً للمتعلمين في سلك التكوين الحجاجي، وما نملكه في هذه الخطاطة التاريخية الموجزة عن الحجاج لديه، هو الوقوف على أهم الإضاءات واللمسات الأرسطية في هذا، من ذلك: الأركان التي يُبنى عليها الحجاج، وهي عنده:

---

(١) الحجاج عند أرسطو، د. هشام الريفي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٨٠.

١ ـ **المنهج الجدلي**: وذلك في بناء القول الحجاجي، و: «هو العمدة في هذا المشروع، وبهذا الركن أراد أن يغيّر الصناعة تغييراً جذرياً»[١]، والمنهج الجدلي لديه هو عبارة عن: الوسيلة التي يريد بها أن ينقل الحجاج عموماً من مجال الظن والاحتمال إلى مجال الحقيقة[٢].

٢ ـ **معرفة أنواع النفوس**: وما يوافقها من أنواع الأقاويل، : «ومدار هذا الركن هو مبدأ التناسب بين القول والسامع»[٣]، ومن المعلوم أن النفوس تختلف من حيث طبائعها من حيث قبول التأثير، والقول الذي يراعي تهيئ النفوس هو قولٌ يستطيع التأثير عليها وإقناعها.

٣ ـ **مراعاة المقامات**: وهذا متعلق بما قاله البلاغيون: لكل مقام مقال، وهو يدعو في هذا إلى ضرورة الانسجام بين المقام والمقال الذي يرد فيه.

كما أن من الأفكار الأرسطية المهمة في هذا، ما يتعلق بـ(الطرق الممكنة في الإقناع)، وهي عبارة عن حزمةٍ من مبادئ التواصل بين القائل والمتلقي، إذا أُحسن تمثيلها، كان الحجاج أبعد غوراً، وأعظم تأثيراً، وهي:

١ ـ **أخلاق القائل**[٤]: وهو ما يطلق عليه في اليونانية:

---

(١) المرجع السابق: ٨١.

(٢) السابق: ٨١.

(٣) السابق: ٨٣.

(٤) الخطابة، لأرسطو، ترجمة د. عبد الرحمٰن بدوي: ٢٩.

«حجة الإيتوس»[1]، فالقائل بأخلاقه يقنع؛ لأنه سيكون موضع ثقةٍ عند المتلقي، من خلال تمثيله لها، وهي: «أقوى عناصر الإقناع لديه»[2].

٢ ـ **إدخال السامع في حالة نفسية ما**[3]: وهو ما يطلق عليه في اليونانية: «حجة الباتوس»[4]، وذلك حين يتوجه القائل إلى مشاعر المتلقي، يثيرها ويحركها، فينفعل وتتجاوب معه من غير رويّة وإعمال فكر.

٣ ـ **«القول نفسه من حيث هو يثبت أو يبدو أنه يثبت»**[5]: وهو ما يطلق عليه في اليونانية: «حجة اللوجوس»؛ أي: الكلام أو العقل، وهو: «ما يبينه الخطاب من سياسة قولية تعتمد وجوه الاستدلال المتمثل في القياس والاستقراء، وبما يتوفر فيه من طرق في القول مخرجة غير مخرج العادة، وما ينتشر في تضاعيفه من الصور والوجوه التي تكسبه طاقة زائدة»[6].

ويمكن القول هنا أن الاستراتيجية الحجاجية العامة لدى أرسطو في مشروعه، تنهض على أركان ثلاثة هي: القول وهو العمود كما يسميه، والقائل، والمقول له، على: «أن طرفي

---

(١) من تجليات الخطاب البلاغي، د. حمادي صمود: ١٠٢.
(٢) الخطابة: ٢٩.
(٣) المصدر السابق: ٣٠.
(٤) من تجليات الخطاب البلاغي: ١٠٢.
(٥) الخطابة: ٢٩.
(٦) من تجليات الخطاب البلاغي: ١٠٣.

التقاول؛ أي: القائل والمقول له هما طرفان بينهما القول، ويتميزان في الكثير عن المتكلم والسامع الواقعيين»[1]، وأن نتاج التفاعل بين هذه الأركان الثلاثة هو: تحققُ قدرٍ كبير من: «عمل التأثير بالقول»[2]، ومن هنا تحدث عن أساليب القول ونظامه، وترتيب أجزائه، وتخير تراكيبه وألفاظه وهو ما يمكن أن نطلق عليه (التقنيات اللغوية)، كما تحدث عن نظام الحجج واستدعائها، وبنيتها العقلية والذهنية وهو ما يسمى بـ(التقنيات العقلية)، أو ما سماها بالحجج الصناعية والحجج غير الصناعية[3]، يضاف إلى ذلك حديثه عن الإيقاع في الحجاج، وتفريقه المهم بينه وبين الوزن الذي هو خاص بالشعر، لا النثر، فالإيقاع أعم من الوزن، : «لهذا ينبغي أن يكون النثر ذا إيقاع لا ذا وزن»[4]؛ إذ إن الإيقاع ـ لا الوزن ـ يعد وسيلة إقناع في الخطاب الحجاجي.

نخلص إذن هنا، إلى أن أُسَّ المبادئ التكوينية الحجاجية، إنما تحددت معالمها في الحقبة اليونانية على يد أرسطو، حيث رسم الملامح العامة والخاصة للخطاب الحجاجي نظرياً وتطبيقياً، من خلال تصدّيه بداية للسوفسطائين، الذين خاف سقراط وأفلاطون تحديداً على سكان المدينة الفاضلة منهم، فكانت هذه

---

(١) الحجاج عند أرسطو: ٢٦٦.
(٢) المصدر السابق: ١٤٤.
(٣) الخطابة: ٩٣.
(٤) المصدر السابق: ٢١٢.

الجهود التي بدأها سقراط وواصلها أفلاطون، وأكملها أرسطو، بشكل أكبر، حتى آلت بفعل الصيرورة التاريخية للأفكار إلى تطور كبير في عصر النهضة والأنوار في الغرب، كما سنعرف ذلك في المبحث الآتي:

المبحث الثاني

الحجاج في السياق الغربي الحديث

بعد حقبٍ طويلة من الزمن، شهدتْ عدداً من التضاريس والمنحدرات العلمية، وتحديداً في قلة الاهتمام بالدرس الحجاجي ومحاولة إلغائه، على صعيد التنظير والممارسة، تخللت هذه الحقب مشاهد تعكس حالة الضمور والتراجع وقلة الاهتمام بالحجاج، من قِبل صنّاع الخطاب وفلاسفته في السياق الغربي، كان ذلك تحديداً في القرن التاسع عشر: «منذ ظهور الإمبراطورية الرومانية»(١)، هناك يمكن أن نقرأ البداية لهذه المواقف والمشاهد التاريخية، الدالة على الضيق بالدرس الحجاجي، والرغبة في تنحيته وإقصائه من مؤسسات التكوين العلمي هناك، إلى آخر حلقة في هذه السلسلة، والتي تمثّل بتشريد البلغاء وروّاد الدرس الحجاجي، والتنكيل بهم، بل وسحقهم، حيث الإمبراطور كانتليان الذي قام: «بإعدام أحد البلغاء وآخرين، بسبب خطاب مدرسي حجاجي ضد المستبدين»(٢).

---

(١) تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، وجيل جوتييه، ترجمة د. محمد صالح الغامدي: ٣٨.

(٢) المرجع السابق: ٣٩.

بعد ذلك كله يأتي ١٩٥٨م، حاملاً معه رياح التغيير في حياة الدرس الحجاجي، والاهتمام به، حيث بدأ كل من بيرلمان وتيتكاه مشروعهما في بعث الدرس الحجاجي من جديد، وتناسلت بعدهما جملة من المشاريع والمبادرات التي تتجه إلى الحجاج نظرياً وعملياً، وهنا سوف يتم التركيز على أهم الأعلام الذين ساهموا في هذا المسار، بالوقوف على أبرز نقاط التعريف بمشاريعهم الحجاجية، وذلك على النحو الآتي:

١ - بيرلمان وتيتكاه:

عُرف بيرلمان فيلسوفاً وأستاذاً في القانون، له نشاطه المعرفي، واهتمامه بالمنطق الصوري، والفلسفة التحليلية، وقد قاده تأثيره في دراساته المبكرة حول البلاغة والفلسفة إلى الفصل بين المنطق الصوري الحديث المستند إلى الرياضيات، وبين القيم؛ أي: «المبادئ العامة التي تؤسس الخلفية الأخلاقية لتدبير الديموقراطيات المعاصرة، (العدالة، والمساواة، والمسؤولية عن الأفعال)»[١]، وتزايد اهتمامه بأشكال الاستدلال العلمي مع زميلته تيتكاه، التي ارتبط مشروعها واهتمامها بعلم النفس الاجتماعي، والانكباب على قيم العلاقات الإنسانية، وتنظيم التبادلات التخاطبية، ومن هنا قاما بإنتاج كتابهما «مصنف في البلاغة» ١٩٥٨م، وهو: «المعجم الحقيقي المجمل لكل أشكال الحجج وتأثيرها»[٢].

---

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٨٣.

(٢) المرجع السابق: ٨٣.

ويعزو الباحث جورج فينو: «مشروع بيرلمان في إحياء بلاغة الإقناع إلى عوامل سياسية ارتبطت بتأثره الشديد وهو اليهودي البلجيكي، بالإبادة الجماعية التي تعرض لها الشعب اليهودي خلال الحرب العالمية الثانية، هذه الإبادة التي كانت تترجمها الخطب النارية لخطيب مرعب هو أدولف هتلر، مما جعل بيرلمان يقتنع بأن الكلام غير المنضبط والكلام المستند إلى المطلق قد يقودان إلى اللاعقل وإلى التخريب والموت، هذه الحساسية لما كان يعتمل في أوروبا، حدتْ ببيرلمان منذ سنة ١٩٣٤م إلى الكتابة عن «العشوائية في المعرفة»، عشوائية القول، وعشوائية الفكر والآيديولوجيا»[١].

ولأن الأفكار الكبرى، في بعض أحيانها هي بنتُ التحولات والاهتزازات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تعيشها، فإن من المهم هنا أيضاً الإشارة إلى الوضع الذي كان يعيشه العالم في صخبه وشغبه إبان صدور هذا المصنف في الحجاج، وتحديداً في فترة الحرب الباردة بين المعسكرين: الشرقي الاشتراكي والرأسمالي الغربي، وقد كان خطاب الأحزاب الشيوعية الأوروبية المهاجمة للديموقراطيات آنذاك مشحوناً بالغضب، ما دعى بيرلمان إلى الإعلان عن الإطار العام الدافع لتسويق مشروعه الحجاجي، للخروج من تلك المضائق التي تهدد العالم، حيث يؤمن بيرلمان بأن أكبر ما يهدد العالم الآن هو:

---

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٨٤.

«قيمة العدل، داخل الممارسة الديموقراطية، فلا عدل دون محاجة، ولا محاجة إيجابية؛ أي: منتجة دون تنظيم النقاش العمومي؛ أي: ضبط الحجج التي تحكمه»[1].

وقد حدد كل من بيرلمان وتيتكاه موضوع نظرية الحجاج، في: تناول التقنيات التخاطبية التي تمكّن من إنارة الأذهان، وتعزيز دخولها في مناقشات الأطروحات والأفكار المقدمة والمعروضة عليها[2]، وهو هنا: «لا يلقي بالاً إلا لقيمة طريقة عرض الحجج ذاتها في الحجاج»[3]، وفي سياق الدفاع عن الأفكار بالحجاج، يولّي بيرلمان اهتمامه أولاً إلى أطراف الحجاج، حيث يقدّم لهم الاعتبار، ويلفت إليهم الأنظار؛ فهم الذين على أيديهم سيُشق طريق الحجاج، وتُدشن فعاليته. يقول: «لكي يحدث حجاج يجب أن تتحقق في لحظة معينة مجموعة من العقول، ويجب أن نكون متفقين قبل أي شيء، ومن حيث المبدأ، على تشكل هذه المجموعة المستنيرة، ثم بعد ذلك على عملية المناقشة لمسألة بعينها»[4].

كما بحث المؤلفان في هذا المصنف ما يتعلق بمنطلقات

---

(١) المرجع السابق: ٨٤.

(٢) الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنف في الحجاج ـ الخطابة الجديدة)، لبيرلمان وتيتكاه، د. عبد الله صولة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٢٩٩، وتاريخ نظريات الحجاج: ٤٢ ـ ٤٣.

(٣) تاريخ نظريات الحجاج: ٤٣.

(٤) المرجع السابق: ٤٤ ـ ٤٥.

الحجاج وتقنياته[1]، وهذان هما: «أهم أقسام الكتاب على الإطلاق»[2]، والبؤرة المركزية له، حيث يكشف النظر في الجهد المقدم من قِبلهما عن تصاعد الوعي المنهجي في المعرفة الحجاجية، في هذا المصنف، بعد أن كان مشوّشاً ومتفرقاً هنا وهناك إلى حدٍ ما، وقائماً على مهارات عفوية، وتمارين حجاجية بدائية نوعاً ما، فحديثهما عن منطلقات الخطاب الحجاجي يعني الحديث عن: الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، والهرميات، والمعاني أو المواضيع بأنواعها، وكل هذا سيأتي تفصيله، وهذه المنطلقات أو المقدمات الحجاجية لا تكفي من حيث الاختيار، بل لا من: «جعلها ذات فعالية حجاجية»[3]، ذلك أن: «نجاعة العرض شرط ضروري لكل محاجة هدفها التأثير»[4]، وهذا ما ستتم مقاربته نظرياً وتطبيقياً في هذا العمل بإذن الله.

أما التقنيات، فقد انتهى المؤلفان إلى استقصاء واسع، لأهم الأدوات والأساليب الحجاجية، وأسفر هذا الجهد المبذول في هذا المصنف عن نظرية محددة الإطار، ومتسقة المعالم في

---

(١) سيأتي الحديث عن هذه المنطلقات والتقنيات الحجاجية في محور خاص لكل منهما في هذا الكتاب.

(٢) الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته، من خلال (مصنف في الحجاج ـ الخطابة الجديدة)، لبيرلمان وتيتكاه، د. عبد الله صولة ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٠٧.

(٣) المرجع السابق: ٣١٤.

(٤) السابق: ٣١٦.

الجانب العملي (التكويني) الأبرز في العمل الحجاجي وهو (التقنيات)، التي منها ما يتصل بالجانب اللساني اللغوي؛ كالنفي، والشرط، والتعليل، والتوكيد، والتشبيه، والاستعارات، والبديع، وغيرها، ومنها ما يتصل بعمل العقل والذهن؛ كالقياس، والحد والتعريف، وإظهار التعارض، والاستشهاد، وغيرها من الصناعات الحجاجية من قبل المتحاجين[1]، وكل هذا في بنيانٍ مرصوص من التقنيات، نظفر منه بنتيجة أولية هنا موجزها أن: «هذه التقنيات يتم بسطها على محورين كبيرين: من جهة محور الخطاب ذاته، خاصة بنيات الحجاج الموضوعة موضع التنفيذ، ومن جهة أخرى، محور تأثير الخطاب على المتلقي، وذلك بعلاقته بقصدية منتج الخطاب»[2].

٢ ـ ديكرو وانسكومبر:

يُعد أزفالد ديكرو: «أحد كبار علماء الدلالة والتداوليات في أوربا، والذي خصص جزءاً كبيراً من مشروعه العلمي لدراسة الحروف والروابط والأدوات لمدة تقرب من ٤٠ سنة. هذا العالِم ظل يدرس الفروق القائمة بين الأداتين (الفرنسية) Peu وUnpeu، لمدة تزيد عن ربع قرن، ودرايته لهاتين الأداتين كانت وراء اكتشافه لكل النظريات اللغوية التي وصفها: نظرية الاقتضاء،

(١) سيأتي التفصيل عن كل تقنية من تقنيات الخطاب الحجاجي في محور خاص بها من هذا الكتاب.

(٢) تاريخ نظريات الحجاج: ٤٦.

نظرية الحجاج في اللغة، نظرية الأصواتية أو تعدد الأصوات»[1].

وإذا كان بيرلمان وتيتكاه سابقاً، قد عملا على تأسيس المهاد المنهجي والمعرفي في الدرس الحجاجي، من زاوية المنطق والعقل (الإقناعي، والاقتناعي)[2]، فإن نظرية (الحجاج في اللغة) لدى ديكرو وتلميذه انسكومبر هي نظرية لسانية، تهتم بالوسائل والأدوات اللغوية، التي يمتح منها أطراف الحجاج، بوصفها المستودع الأهم في صناعة الحجج، ومن ثم يصبح إيقاع الحجاج في التأثير والإقناع هو من إيقاع اللغة في الأصل، ولكن حسب قوة المستجير بها في المقام الحجاجي، فالنموذج الحجاجي الذي قدّمه ديكرو وتلميذه انسكومبر هو عبارة عن: «نظرية لسانية تدرس الحجاج في اللغة، باعتباره ظاهرة لغوية، الحجاج بالنسبة إلى هذا اللغوي، فعلٌ لغوي، ووظيفة أساسية للغة الطبيعية، ثم إنه مؤشر له في بنية اللغة، فهناك أدوات وروابط وعبارات لغوية، يتمثل دورها الوحيد أو الأساسي في القيام بالعمليات الحجاجية»[3].

تقوم نظرية (الحجاج في اللغة) لدى كل من ديكرو وانسكومبر على جملة من الأفكار والمفاهيم، وهي في إطارها

---

(١) حوار حول الحجاج، د. أبو بكر العزاوي: ٩٦.

(٢) الحجاج، أطره، ومنطلقاته، وتقنياته، من خلال مصنف في الحجاج ـ الخطابة الجديدة، لبيرلمان وتيتكاه، د. عبد الله صولة، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) حوار حول الحجاج: ٣١.

العام تعتمد على طبيعة العلاقة بين المكوّنات اللغوية المختلفة للمقام الحجاجي، فهي الرحم الحاضنة لها، والبذرة المكوّنة لجذوع هذه النظرية وأفنانها، ومن أهم هذه الأفكار والمفاهيم ما يتعلق بمبدأ (العلاقة الحجاجية)، حيث يشيران إلى تلك العلاقة الدلالية، التي تربط بين الأقوال، بحيث يكمن العمل الحجاجي بين المتحاجين لديهما في: «تقديم المتكلم لقولٍ معين يعتبر حجة، يستهدف من خلاله حمل المخاطب على القبول بقول آخر، يعد نتيجة، سواء كان هذا القول/النتيجة صريحاً أو ضمنياً، ولا تكتسي هذه الأقوال طبيعتها الحجاجية إلا ضمن سياق معين»[1]، ثم إن هذه العلاقة الحجاجية ترتبط ارتباطاً تراتبياً وثيقاً بـ(المواضع الحجاجية)، وهذه المواضع هي: «عماد الحجاج، والخلفية التي يبني عليها النشاط الحجاجي، إنها قواعد عامة مقبولة جماعياً تعكس الجهد المبذول من طرف المتكلم لتبرير وضعية ما، أو موقف أو فعل، وجعله مقبولاً»[2].

كما أن من أبرز أفكار هذه النظرية ما يسمى بـ(السلّم الحجاجي)، لدى كل من ديكرو وانسكومبر، حيث: «إن أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبة (الحجج) نسميه سلماً حجاجياً»[3]، كذا يقول ديكرو، ومفهوم السلم الحجاجي هذا إنما ينطلق: «من إقرار التلازم في عمل المحاجة بين القول الحجة

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٩٨.
(٢) المرجع السابق: ٩٩.
(٣) السابق: ١٠١.

ونتيجته، ومعنى التلازم هنا هو أن الحجة لا تكون حجة بالنسبة إلى المتكلم إلا بإضافتها إلى النتيجة مع الإشارة إلى أن النتيجة قد يصرح بها، وقد تبقى ضمنية»[1]، ولعل هذا المثال يوضح الفكرة هذه:

أ ـ ماذا تريد أن تفعل اليوم؟

ب ـ ألا ترى أن الطقس جميل؟

فالاستفهام الحجاجي هنا لدى ديكرو في قول (ب): «يمثل حجة لفائدة، نتيجة ضمنية هي الخروج للنزهة، وإن لم يقع التصريح بهذه النتيجة»[2].

بهذا نلاحظ من خلال عرض أبرز أفكار هذه النظرية لدى ديكرو وانسكومبر أنها مترابطة وواسعة ومتنوعة في آنٍ واحد، تجمع بين الكلي والجزئي في الاختيارات الدلالية اللغوية، والبسيط مع المركب من الأساليب، ولا يمكن فهم الفهرس العام لهذه النظرية إلا من خلال الوعي بأنها تدور في فلك (القول، وعمل القول، والتأثير بالقول)، وهي الملامح المهمة، لنظرية أفعال الكلام: كيف ننجز الأشياء بالكلمات، لدى أوستين[3]، فعلى محكّها بنى ديكرو مشروعه المتصل بالحجاج من خلال اللغة.

---

(١) نظرية الحجاج في اللغة، د. شكري المبخوت، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٦٣.

(٢) المرجع السابق: ٣٦٣.

(٣) ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة: ٩٥.

٣ ـ ميشال ماير:

أستاذ الفلسفة في جامعة بروكسل، ومدير المجلة الدولية للفلسفة، ومؤسس ومدير المركز الأوربي لدراسة الحجاج، وعرف باهتمامه بسؤال المعرفة الحديثة ومصيرها، والاهتمام المشترك بين الفلسفي والبلاغي في الفكر الحديث؛ أي: ما سماه ثنائية اللغة والعقل[١]، وله جهده المعروف في رسم آفاق جديدة، للتفلسف المعاصر في العلم، واللغة، والبلاغة، والأخلاق[٢].

مقولة ماير: «إن العقل الغربي يمر بأزمة»[٣]، تعبر عن الهدف العام لنظرية الحجاج لديه، ومرد هذه الأزمة لديه يتمثل في موت الذات الديكارتية: (أنا أفكر إذن أنا موجود)، فقد سعى ديكارت من خلال هذه العبارة إلى إثبات وجود الذات من خلال فعلها الذي هو التفكير الذي يفرض الوجود، من هنا أكد ماير أن ضياع الذات المفكرة بل موتها كما يقول[٤]، يستلزم: «العودة بالفلسفة إلى وظيفتها الأولى التي ليست إلا المساءلة التأسيسية»[٥]، وأن تسترجع طابعها الإشكالي، فعقلية الحجاج لديه بناء على هذا هي عقلية المساءلة والاستشكال، اللذان هما

---

(١) ينظر: اللغة والمنطق والحجاج، الباب الثاني: اللغة والسياق، ميشيل ماير، ترجمة: محمد أسيداه، ضمن موسوعة الحجاج: ٢/٥.

(٢) البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة، لميشال ميار، د. محمد القارصي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٣) المرجع السابق: ٣٨٨.

(٤) السابق: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٥) السابق: ٣٨٩.

الهاجس المهيمن، والشغل الشاغل لمايير، الحجاج هنا قائم (بين الفعل/السؤال، وردة الفعل/الجواب)، ومن هنا استدعى مايير مفهوم (الحاجة إلى الآخر)، ومن ثم تعدد الرؤى المعرفية عند المساءلة، وهنا يقول: «إن اعتماد المساءلة في الفكر يعني الانتقال من الذات الخالصة إلى أوساع الآخر، فالذات وفق هذه النظرية لا يمكن لها أن تستقل، فهي في حالة انشباك دائم مع الآخر، . . . إنها في حالة حاجة نهمة، لا تنضب للآخر، ثم إن المساءلة/الاستشكال تمنح المعرفة ميزة التعدد، فالسؤال يولد خيارات متعددة في الجواب، وهذا الأخير ليس ناجزاً قاراً بل هو امتدادات لا تفتأ تتفتح وتتطور، وتنتج البدائل، لذلك فوحده الاستشكال يمنح للثقافة المعاصرة تعدد المعاني»[1].

وإذا كان أرسطو فيما مضى قد حدد مقومات الإقناع لديه، في الأركان الثلاثة (الأخلاق (الإيتوس)، والمشاعر (الباتوس)، والخطاب (اللوغوس)، فإن مايير في نظرية (المساءلة الحجاجية) لديه قد قام بتعديل النموذج الأرسطي هذا، ليركز في الحجاج لديه على (الأخلاق، والسؤال، والجواب)، ويؤكد هنا أن بلاغة السؤال والجواب/بلاغة الاستشكال لديه: «تشغل مساحة مركزية في التصورات التي يشكلها الإنسان عن نفسه وعن العالم؛ لأن موضوعها هو أوجه استعمال الخطاب المنذور، لإثارة الإعجاب كما للإقناع، وللترافع كما للتداول، وللاستدلال كما للافتتان،

---

(١) ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة: ١٠٥ ـ ١٠٦.

لذلك شدت إليها الانتباه منذ القديم، قبل أرسطو، وهي تستمر إلى اليوم في ممارسة جاذبيتها، فالسياسة تستدعيها، وهواجس السعادة والعدل والمنفعة التي تقود المجتمعات لا تفتأ تتطلبها»[١].

ولأن الصورة البلاغية، المجازية تحديداً، من شأنها أن تبعد الصريح عن السؤال، وتربك مسارات المعنى والدلالة عليه، وتحفز المتلقي نحو أفق التأويل، اهتم مايير بالصورة المجازية في الخطاب الحجاجي؛ فالصورة هي منتج للجواب الضمني الرمزي، لا الصريح المباشر، ومع هذه الضمنية في الجواب، يتوسع التأويل، وتتعدد الأسئلة، وكلما توسع التأويل قوي الحجاج[٢]، وفي ذلك يقول مايير: «أن تؤول يعني أن تستدل»[٣]، هكذا إذن يبدو الفعل الحجاجي لدى مايير في أبرز ملامحه، والذي يمكن أن يتمثل بإيجاز: في الوقوف أمام عاصفة السؤال/الاستشكال في شتى ضروب المعرفة وأنساقها المختلفة.

الحجاج عربياً:

يأتي الحديث في هذا المحور حول تجليات الدرس الحجاجي في السياق العربي، قديمه وحديثه، وسوف يتم التركيز هنا على بعض الرموز والأعلام، في التراث العربي أولاً، ثم في

---

(١) المرجع السابق: ١٠٧.

(٢) السابق: ١٠٨.

(٣) السابق: ١٠٨.

العصر الحديث، الذين كان اهتمامهم بالدرس الحجاجي اهتماماً أصيلاً ومركزياً ورئيساً، لا اهتماماً مواكباً أو ثانوياً في مشروع أحدهم، هذا من جانب، ومن جانب آخر يتعلق بتجاوز الحديث عن حضور الحجاج والاهتمام به، والالتفات إليه، ضمن مشاغل العرب، إبان زمن الجيل الأول في الإسلام في زمان الرسالة، ومقارنته بما قبل تنزل القرآن الكريم، وأثر القرآن الكريم في التكوين الحجاجي لدى الجيل المسلم آنذاك، وكذلك الحديث النبوي الشريف؛ لأن مثل هذا الحديث قد جاء مفصلاً ومتناولاً من قبل بعض الباحثين المتخصصين الذين ركزوا على الظاهرة الحجاجية في القرآن الكريم، أو الحديث النبوي[1]، إضافة إلى أننا منذ البداية في هذا العمل ونحن نحاول معاً التركيز على الجانب التكويني في الحجاج، دون الخوض في سياقات أخرى، توسّع من رقعة هذا العمل، لها صلة بالحجاج، وليس لها صلة بالجانب التكويني فيه، ومن هنا يمكن أن يُقسم الحديث هنا على النحو الآتي:

(١) من الأطروحات في هذا المجال: الحجاج في القرآن الكريم، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، د. عبد الله صولة، وبلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن، د. زينب كردي، وهما مطبوعتان. وينظر أيضاً: الحجاج بين المنوال والمثال، د. علي الشبعان: ٧٩.

المبحث الثالث

الحجاج في السياق العربي القديم

يوصف نظام المعرفة في التراث العربي، بأنه نظامٌ له خصوصيته في التفكير، بما يتناسب مع بيئته ومرجعيته وبقية مكونات الهوية لديه، وقد رسم ذلك النظام المعرفي العربي لنفسه مساراً في رؤيته لذاته وللمنتمين إليه، وحواره مع العالم إذاك، من خلال جملة من الأدوات، التي هي من: «جملة الثوابت المحددة، والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية، التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية»[1]، ومن تلك الأدوات المعرفية المهمة في المدونة العربية الثقافية القديمة (الحجاج)، ومن هنا يأتي الحديث التعريفي الموجز بأبرز أولئك الأعلام في التراث العربي، الذين عنوا بالدرس الحجاجي في مسيرتهم ومشروعهم الثقافي، من خلال الآتي:

١ ـ عمرو بن بحر الجاحظ:

عاش الجاحظ في أواخر القرن الثاني الهجري، وردحاً

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمٰن: ٧٥.

غير قليل من القرن الثالث (ت٢٥٥هـ)[١]، وقد أنتج جملة من المؤلفات والمصنفات تزيد على مئةٍ وخمسين كتاباً، في مختلف العلوم والمعارف، وقبل الخوض في حضور النظرية الحجاجية لدى الجاحظ هنا، أشير إشارة مهمة موجزة، تتمثل في الصفات الإيبستمولوجية، التي وسمت القرون من الثاني إلى الرابع الهجري بميسم خاص، ومنحتها جملة من الخصائص الحضارية والمعرفية، التي أدت إلى تدشين عهد حضاري جديد بدأ منذ ذلك الحين، ولا زلنا نجني ثماره بحلوها ومرّها إلى اليوم، وأهم ما يعنينا من هذه السمات، ما يبدو في السمتين الآتيتين:

الأولى: ازدهار حركة التأليف: وقد حدد الإمام الذهبي الوقت الذي بدأ فيه تدوين العلوم وتأليف الكتب بقوله: «في سنة ثلاث وأربعين ومئة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير. . . ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا التاريخ كان الناس يتكلمون من حفظهم»[٢]، وفي القرن الثالث تحديداً، بدأ الوعي الثقافي والفكري في التأليف لدى العرب يسير نحو نضجه واكتماله، وقد ظهر الجاحظ في هذه الحقبة، مشكّلاً وصانعاً حدثاً معرفياً تاريخياً، سماه الدكتور حمادي صمود (الحدث الجاحظي)[٣]،

(١) في ترجمة الجاحظ ينظر: طبقات المعتزلة، لأحمد بن المرتضى: ٦٨، معجم الأدباء، لياقوت الحموي: ٦/ ٧٠، وسير أعلام النبلاء: ١١/ ٥٣٠.

(٢) نقله السيوطي في: تاريخ الخلفاء: ٤١٦، وينظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) التفكير البلاغي عند العرب: ١٣٧ ـ ٣٠٧، وقد قدم الدكتور صمود في هذا كثيراً من الرؤى والمفاهيم حول مشروع الجاحظ وأثره في الثقافة العربية قديماً.

بوصفه سهيل الثقافة والمعرفة في عهده، مالئاً الدنيا، وشاغلاً الناس، من خلال دخوله في معترك الثقافة حينذاك، وعزمه وإقدامه على ملء المسرح الثقافي والفكري، بالكثير الكثير من المؤلفات والمصنفات المتنوعة، التي مسّتْ ـ أو هكذا نجدها ـ كثيراً من المتلقين، بكهربائها المليئة بشحنات الحجاج والجدل.

الثانية: ازدهار حركة الترجمة: وهذا المظهر هو حاصل من وجود المظهر الأول، ونتيجة تاريخية وطبيعية له، ولعل المعلم البارز في نشاط الترجمة في هذا الزمن هو وصول كتابات أرسطو ومؤلفاته، في المنطق والشعر والفلسفة، وأجناس المعرفة الأخرى إلى البيئة العربية الإسلامية هناك، من خلال المخالطة العربية مع الأمم الأخرى، وتلقيها منها، وكان خالد بن يزيد بن معاوية هو: «أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»[1]، كما يقول الجاحظ.

هذا المظهران إذن لهما أثر بالغ الوضوح والتجلي على حركة الفكر والمعرفة والثقافة في القرن الثالث، كما يبدو أثرهما الواضح في نظام المعرفة والثقافة لدى الجاحظ على نحو خاص، كما أن هذا الأثر يمتد إلى نظرية الحجاج والإقناع لديه على نحو أخص، فكيف يبدو الحجاج لدى الجاحظ، وما هي أبرز محاوره الرئيسة؟

أول ملمحٍ يبرز في النظرية الحجاجية لدى الجاحظ، ما

---

(١) البيان والتبيين: ١/ ٣٢٨.

يتعلق بمفهوم الحجاج وذلك مرتبط من حيث الأصل، بما جاء لديه في تعريف البيان، حيث يقول: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[1]، وهذا يظهر في التعريف أن البيان يأتي متشحاً بوشاح التداول والتبادل بين الذات والآخر، الذات المبيِّنة والآخر المبيَّن له، وهو في هذا يظهر أيضاً عنايته بالآخر المشارك في صناعة البيان وإنتاجه، كما في قوله: «الفهم والإفهام»؛ أي: «إفهام السامع وإقناعه»[2]، كما يقول الجابري، فينتج عن هذا التعريف إذن أن مدار البيان كله لدى الجاحظ إنما يتمثل في جانبين مهمين هما ملاك الأمر في الخطاب: «البيان معرفة: الوظيفة الفهمية، والبيان إقناع: أو الوظيفة الإقناعية»[3].

والفكرة الثانية في هذا السياق، هي فكرة مركزية؛ لارتباطها بصميم هذا العمل، وهو الجانب (التكويني) في الحجاج، وهي تتمثل فيما سمّاه الجاحظ (البصر بالحجة) في الحجاج، ويعني تمكن المتكلم من الإفهام بعد الفهم، ومن الإقناع بعد معرفة

---

(١) المصدر السابق: ١/٧٦.

(٢) بنية العقل العربي: ٢٥.

(٣) البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، د. محمد العمري: ١٩٤.

الفكرة، وإيمانه بها، وهو ما نجده في قوله: «جماع البلاغة: البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة»[1]، ويدلي بتعليقه على قوله تعالى على لسان موسى ﷺ: ﴿وَأَخِى هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِىٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴿٣٤﴾﴾ [القصص: ٣٤]، حيث يقول: «رغبة منه (موسى) في الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة، لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع»[2]، فأشار إلى التفاته كليم الله ﷺ إلى شيء من وسائل البصر بالحجة وهي طلاقة اللسان وفصاحته، ما يرشح عنه تجاوب المتلقي وإقناعه.

وفي هذا السياق (البصر بالحجة) ووسائله، يشير الجاحظ إلى شيء من أشكال الحجاج لدى العرب قديماً، من ذلك (المنازعة) و(المناظرة)، و(المماتنة)، ويذكر ـ وهذا الشاهد ـ أن العرب في مثل هذه التبادلات الحوارية الإقناعية: «كانوا يذمون الحَصِرَ، ويؤنبون العيي»[3]، وأنهم في مقابل ذلك: «كانوا يمدحون شدة العارضة، وقوة المُنَّة، وظهور الحجة، وثبات الجنان، وكثرة الريق، والعلو على الخصم»[4]، وهذه الإشارات والشروط هي من قبيل المبادئ التداولية في الحجاج، والقاسم المشترك بينها هو أنها تعد مقدمات للإقناع، وأسبابٌ له، وهذا ما

(١) البيان والتبيين: ١/ ٨٨.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٧.
(٣) السابق: ١/ ١٢.
(٤) السابق: ١/ ١٧٦.

يعزز صحة ما ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري، من أن الجاحظ في النظرية الحجاجية البيانية لديه: «كان مهتماً، ولربما في الدرجة الأولى بقضية (الإفهام) إفهام السامع وإقناعه، وقمع المجادل وإفحامه، .. إن ما يشغله أساسا هو شروط إنتاج الخطاب، وليس قوانين تفسيره، ومن هنا نجده يُدخل السامع كعنصر محدد وأساسي في العملية البيانية، بوصفه الهدف منها»[1].

٢ ـ أبو نصر الفارابي:

على مدار رحلته في عالم المنطق الفسيح، وإبحاره في بحر الفلسفة المتلاطم، القُلّب، قدم أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ) أفكاراً مهمة، في التكوين الحجاجي؛ ولأن النظرية الحجاجية لدى هذا العالم الفيلسوف هي فضاء واسع جداً، يشمل الحجاج الخطابي، والجدلي، والسفسطائي، إلا أنها تنتمي جميعاً إلى كيان واحد وهو كيان (التفاعل الحواري) لدى الفارابي كما سماه الدكتور حمّو النقاري، وإذا تبين هذا على نحو عام، فيمكن أن نسأل على نحو خاص عن ما هي أبرز: «التفاعلات الحوارية التي يمكن أن تقوم بين طرفين أحدهما يسأل والآخر يجيب؟ بعبارة أخرى: ما هي مختلف مقامات السؤال والجواب، المقامات التي يمكن للملكة الحجاجية أن تظهر فيها»[2].

(١) بنية العقل العربي: ٢٥.

(٢) منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ١٩١.

تكوين الملكة الحجاجية لدى الفارابي، يبدو أكثر ما يبدو في مقامٍ خاص من مقامات الحجاج، هو مقام الحجاج العلمي المعرفي، الذي سماه «تخاطب المشتركين في الاستنباط» في كتاب «البرهان»[1]، وسماه «سؤال الفحص» في كتاب «الجدل»[2]، وقد سماه الدكتور حمّو النقاري «مقام الحوار العلمي لدى الفارابي» والذي: «هو أحد مقامات الحوار المتميزة، فهو مباين لمقام الحوار الجدلي، ولمقام الحوار الخطابي البلاغي ولمقام الحوار المغالط والملبس»[3]، وهي عبارة عن: «صورة حوارية عالمة يتصادق فيها العالمان التعاون، ويبذلان وسع طاقتهما، بغية الانتهاء إلى غاية مشتركة لهما معاً هي الوقوف على قيمة الحكم الصدقية واكتشافها وعلمها»[4]. وهو ما نجده حالياً في كثير من فضاءات الحجاج الفقهي أو الأصولي أو الفلسفي أو الفكري في العصر الحديث، حيث يؤمن أطراف الحجاج أولاً بمبدأ الاختلاف، ثم بالكفاءة التداولية التواصلية التي يملكها كل طرف مقابل الطرف الآخر، وسنجد الكثير من نماذج الحجاج الفكري والفقهي، التي اعتُمدت للتحليل في هذا العمل، قد أعطيت حقها من الحضور والنظر والتحليل، وهي سبيلٌ من سبل إثراء المشهد المعرفي، في محيط هذه (الحوارات العلمية

---

(١) المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان: ٧٧.

(٢) المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل: ٢٩ ـ ٣١.

(٣) مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي، ضمن كتابه المنطق في الثقافة الإسلامية: ٢٢.

(٤) المرجع السابق: ٢١ ـ ٢٢.

الحجاجية)، وشكل من أشكال زرع الوعي لدى المنتمين إليها.

وأهم ما يمكن الحديث عنه، في سياق الدرس الحجاجي عند الفارابي، فكرة (الكفاءة) الحجاجية لدى المتحاجين، وتحديداً في الحجاج العلمي، الذي هو محل التركيز هنا، فحين يوصف الحجاج بأنه في أحد مقاماته وتجلياته هو وجه من وجوه (صراع القوى) بين الآراء العلمية، والأفكار المعرفية، بأشكالها وألوانها وانتماءاتها المختلفة، فإن مبدأ الكفاءة قد عدّه الفارابي خطَّ الدفاع الأول، عن الفكرة التي آمن بها هذا الطرف أو ذاك؛ لأن الكفاءة التي هي رمز الحماية للفكرة من الاختراق، وحين نقول (الكفاءة) فإن هذا يعني الكفاءة بأنواعها، التي أشارت إليها الباحثة الفرنسية أوريكيوني: «الكفاءة الألسنية اللغوية/ والموسوعية/ والمنطقية/ والبلاغية التداولية التواصلية»[1].

يقول الفارابي في توضيح بسط فكرة الكفاءة لديه في الحجاج العلمي: «كلُّ معلمِ صناعةٍ يقينية فينبغي أن يكون فيه ثلاث شرائط: **أحدها**: أن يكون قد أحاط علماً بالقوانين، التي هي أصول صناعته، ما كان سبيله أن يعلم أولاً وما كان سبيله أن يُعلم ببرهان، ويكون قادراً على إحضار برهان كل ما له منها برهان، في أي وقت شاء وفي أي وقت طولب به، وتكون قدرته تلك قدرةٌ يفهم بها غيره ما يعلمه فيما بينه وبين نفسه، **الثاني**: أن

(١) المضمر، أوريكيوني: ٢٨٣، وينظر: توسع المؤلفة في المقصود بكل كفاءة وشروطها وآلياتها في: ٢٨٤ وما بعدها.

يكون قادراً على استنباط ما ليس سبيله أن يكتب في كتاب، وما ليس سبيله أن يجعل من أصول صناعته، **الثالث**: أن يكون له القدرة على تلقي المغالطات الخاصة التي ترد عليه في صناعته بما يزيلها»[1].

إذن هي شروط ثلاثة تشخّص فكرة الكفاءة قبل العزم على الدخول في فضاء التواصل الحجاجي العلمي، لكل من اشتغل بحقل من حقوق العلم والمعرفة:

١ ـ «شرط الإحاطة العلمية والقدرة على التبليغ.

٢ ـ شرط القدرة على الإنتاج العلمي.

٣ ـ وشرط التمكن من الحجاج العلمي دفعاً لكل أنواع الاعتراض والمعارضة الواردة عليه»[2].

وتأتي قيمة (الآخر) مقابل (الذات) فكرة بارزة إلى حد كبير لدى الفارابي في ضمن الأفكار الحجاجية الرئيسة لديه، حيث يشير إلى مبدأ الاستيعاب المتبادل بين أطراف الحوار العلمي، وهو في هذا يبين أن حضور الآخر هنا مع الذات، ليس ثانوياً، إنما هو حضور: «ضروريٌ لإكمال الصناعة العلمية، وإكثار حظوظ تخليصها من الأحكام الباطلة والكاذبة، التي قد تكون فيها»[3]،

---

(١) كتاب الجدل، ضمن منطق الفارابي: ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) المنطق في الثقافة الإسلامية، د. حمو النقاري: ٢٥، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، د. حمو النقاري: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) المنطق في الثقافة الإسلامية: ٢٤، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ١٩٣ ـ ١٩٤.

فهو يؤكد على سبيل المثال على أن الناظر في مسألة أو قضية علمية معينة، وإن كان بمقدوره: «في كثير من الأشياء أن يبلغ مقدار معرفته، بالتعويل على نفسه وحدها، فإنه في كثير من الأشياء الأخرى إنما تحصل معرفته بحسب قوته وقوة المشاركين له»[1]، وهذا يعني كما يقول الدكتور حموّ النقاري أن: «صاحب الصناعة العلمية مطالب إذن بالانفتاح على الغير، انفتاح مشافهة (مراجعة المسموع)، وانفتاح مكاتبة (مراجعة المقروء) وبهذا الانفتاح يتحقق تداول العلم بين العلماء ويزكو ويكتمل»[2]. يضاف إلى هذا ما يتصل بالمبادئ المتخذة في الحجاج بين الآخر والذات في الصناعة، العلمية لدى الفارابي، وهو ما يمكن تسميته هنا (بقيم الأداء) الحجاجي بين (الطرفين) سواء ما يتعلق بـ(الأداء الأخلاقي) أو (الأداء اللغوي). وهي إضاءات بثها الفارابي في إنتاجه المعرفي والفلسفي خاصة في كتاب «الخطابة» و«الجدل» و«البرهان»[3].

---

(١) كتاب البرهان: ٩٤.

(٢) المنطق في الثقافة الإسلامية: ٢٤.

(٣) ينظر: كتاب الجدل: ٢٧، وينظر: «أخلاقيات المناظرة» لدى الدكتور طه عبد الرحمٰن «تداوليات المناظرة»، في كتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٤ ـ ٧٥، وحديث الدكتور حمو النقاري عن بعض الشروط اللغوية والأخلاقية في: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٢٢٦ ـ ٢٣١. وكليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، د. كريم عبيد علوي: ٢٧١ ـ ٢٧٦.

٣ ـ أبو الوليد الباجي:

تبدو الحاجة ماسة في عملنا هذا التكويني، إلى معلَم من معالم الدرس الحجاجي العربي القديم، نجد فيه ظهور مستوى العلاقة بين الحجاج، الذي هو عمل إقناعي استدلالي من أعمال اللغة والعقل، وبين حقل الخطاب الفقهي تحديداً، في فضاء الصناعة العلمية والشرعية، بعدما مر معنا شيء يصل بين الحجاج والصناعة العلمية عامةً لدى الفارابي، ومن هنا يأتي دور الحديث عن شيء متعلق بأبرز ملامح الرؤية الحجاجية، لدى هذا العالِم الفقيه والأصولي المالكي، في عمله الحجاجي «المنهاج في ترتيب الحجاج»، الذي كشف فيه عن شدة حاجة الفقيه والأصولي في مشروعه إلى (التكوين الحجاجي)، قبل أي تكوين عملي آخر، من خلال النهل من جملة من المبادئ والقواعد والتقنيات؛ ذلك أن الاجتهاد الفقهي هو في أصله عملٌ استدلالي حجاجي، يمارس فيه الفقيه النظر المتجدد، والمساءلة الدؤوبة للنصوص، ذات الدلالات المضمرة والمطوية، وهذا ما حدا بالباجي إلى التأكيد على ذلك في مستهل كتابه.

يذكر الباجي بأن الهدف من تأليف هذا الكتاب «المنهاج في ترتيب الحجاج»، هو هدفٌ تكويني محض، للمشتغلين بالصناعة الأصولية والفقهية، صرّح بذلك في أولى عتبات الكتاب: «فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين، وعن سنن المجادلة عادلين، خائضين فيما لم يبلغهم علمه، ولم يحصل لهم فهمه، مرتبكين ارتباك الطالب لأمر لا يدري تحقيقه، والقاصد إلى نهج لا يهتدي طريقه، أزمعت على أن أجمع كتاباً في

الجدل، يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه، وضروب أسئلته، وأنواع أجوبته، وأعفيته من التطويل الممل للمريد والاختصار المخل بالمقصود، وجعلته جامعاً لما يُحتاج إليه، مستوعباً لما يعوّل عليه في الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، وغير ذلك من أنواع الأدلة»[1].

بعد ذلك تأتي فكرة أهمية التكوين الحجاجي، والاضطلاع بأصول الصناعة الحجاجية الاستدلالية، وأثر ذلك على مستوى الفقيه في ممارسته الفقهية التبليغية، حيث يقول الباجي هنا: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً، وأعظمها شأناً؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلمَ الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم»[2].

وبحسب هذه الإضاءة الباجيّة، فإن أهم نتيجة من نتائج التكوين الحجاجي، يمكن للفقيه أو الأصولي الظفر بها هي: إعانته على تحقيق الوظيفة التبليغية المنوطة به، وهي الوقوف على مراد الشارع، المتضمن (الشرع ذاته: أحكاماً وتصورات وتوجيهات)، وهذا لا يكفي فيه الوقوف على لغة الخطاب الشرعي وحدها، بل يحتاج أولاً إلى عمل حجاجي تأويلي، يتمثل في استخراج الحكم، وهو ما أشار إليه في (معرفة الاستدلال، وتميز الحق من المحال... إلخ)، ثم إلى عمل

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج: ١٤.

(٢) المصدر السابق: ١٥.

حجاجي إقناعي آخر هو تبليغ ما تبين له من أدلة الشرع إلى عموم المتلقين، وهو مرحلة أخرى لها نظامها في الأداء الحجاجي للفقيه.

هذه هي أهم فكرة تجدر الإشارة إليها، لدى الباجي، حول أثر التكوين الحجاجي على مستوى الملكة الفقهية والأصولية لدى المشتغلين بهاتين الصناعتين، تأتي بعدها إشارته إلى شيء من آداب الحجاج وأخلاقه ولغته وتقنياته، تمثل ذلك على عدة مستويات، منها ما يتعلق بالمستوى الأخلاقي التعاملي، سواء الذي يبدأ من الذات المحاجّة قبل الحجاج، في عالمها الداخلي، ومنها ما يتعلق بالأداء اللغوي، حيث: «ينبغي للمناظر أن يقدم على جدله تقوى الله ﷻ؛ ليزكو نظره... ويسأله المعونة والتوفيق لنفسه على طلب الحق وتوفيقه لإدراكه... ويقصد بنظره طلب الحق... ويدخل في النظر عن جد واجتهاد ويفرغ له قلبه ويبذل له وسعه... ولا يشغف بكلامه ولا يعجب بجداله، فإن ذلك يدعو إلى المقت، ويقبل على خصمه، فإنه أحسن في الأدب، ويحسن الاستماع إلى كلامه، فإنه ربما بان له في كلامه ما رآه له على فساده فيكون له عوناً على نظره، ولا يسمح في النظر، ولا يثق بقوته وضعف خصمه... ولا يتكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته، ولا يتكلم إلا على المقصود من كلامه، ولا يتعرض لما لا يقصده مما جرى في خلاله؛ فإن الكلام على ما لم يقصده عدول عن المطلوب...»[1].

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج: ١٧ ـ ١٩.

المبحث الرابع

الحجاج في السياق العربي الحديث

هكذا إذن ظهرت لنا بعض اهتمامات القدماء من العلماء بالنظرية الحجاجية في مسيرتهم الثقافية والعلمية، وظهر لنا التفاتهم إلى الجانب التكويني في الحجاج، وسنجد شيئاً من ذلك أيضاً لدى بعض المعاصرين من علماء النظرية الحجاجية في المشهد العربي الحديث، ويمكن الحديث هنا عن ثلاثة نماذج عربية حديثة معاصرة، هي على النحو الآتي:

١ ـ الدكتور طه عبد الرحمٰن:

يأخذ الحديث عن هذا العالم مساحة كبرى، ويتسع ويتشعب باتساع فضاءاته العلمية والفكرية والتداولية التي رأى فيها، وأرى بها، وقتل التجربة الفلسفية اللغوية درساً وفحصاً واستقلالاً أو كاد، فهو عالم اجتمع له ما يسمى بنظرية تكامل المعرفة، في مشروعه الدؤوب، وهنا يصعب في هذا السياق المضغوط أن نستوعب الظاهرة الإبداعية الفكرية لدى طه عبد الرحمٰن، التي اتسمت بالتنوع، والسعة، والثراء، إنما يمكن

الإحالة إلى بعض الكتب والدراسات التي وقفت نفسها لقراءة إنتاج هذا العالم، والنظرية المعرفية لديه[1]، وسأكتفي هنا بالتركيز على أبرز المفاهيم النظرية، والمبادئ التداولية في النظرية الحجاجية في مؤلفاته، التي تعد محطة ثرية، وبئراً غنية، تُذهب ظمأ المتلقين، وتبلل عروقهم، في طريق التكوين الحجاجي.

وسوف أركّز على فكرتين رئيستين، أرى ـ أو هكذا أحسب ـ أن الدكتور طه عبد الرحمٰن أبدع في نحت مداميكها بروح جديدة، وصاغ لها أبجديةً لسانية تداولية برؤية حديثة، تناسب المشتغلين بالحجاج في كثير من حقول المعرفة في الفضاءات الفكرية والحوارية، وهاتان الفكرتان هما:

مفهوم الحجاج وأشكال الحجج:

يعرف الدكتور طه عبد الرحمٰن الحجاج بأنه: «كل منطوقٍ

---

(١) أحيل في هذا إلى الدراسات الآتية: نظرية تعامل المعارف في الفكر العربي، دراسة في آليات الاشتغال اللغوي والبلاغي في مشروع طه عبد الرحمٰن، أطروحة دكتوراه، وحدة البحث في «البلاغة وتكامل المعارف»، شعبة اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، جامعة القاضي عياض، للدكتور محمد همام، وكتاب: مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمٰن، د. يوسف بن عدي، وكتاب: فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمٰن، د. عباس أرحيلة، وكتاب: طه عبد الرحمٰن، قراءة في مشروعه الفكري، د. إبراهيم مشوح، وكتاب: طه عبد الرحمٰن ونقد الحداثة، د. بوزبرة عبد السلام، ويمكن الاطلاع على الكتاب الخاص، بمؤتمر الإبداع الفكري بين النظرة التكاملية للعلوم والمنظور التأثيلي لاستشكال المفاهيم، احتفاء بجهود المفكر المغربي الدكتور طه عبد الرحمٰن، الذي أقيم في: ٤ ـ ٥ يناير ٢٠١٤م، في جامعة ابن زهر، بمدينة أغادير بالمغرب.

به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة، يحق له الاعتراض عليها»[1]، وهو في هذا يرى أن الخطاب ليس مجرد علاقة تواصل مع الآخر لإفهامه، إنما يضاف إلى ذلك في مرحلة من مراحل الخطاب ما سماه (قصد الادّعاء) من قبل الذات المبادرة بالخطاب، و(قصد الاعتراض) من قبل الآخر بعد العرض عليه[2]. وبناء عليه يقوم الحجاج، بين ذات عارضةٍ (معتقدة) للفكرة التي تريد عرضها، مستعدة للدفاع عنها، وإقامة الدليل عليها، وذات معترضة (منتقدة) للفكرة المعروضة، تؤمن بحقها في المطالبة بالمزيد من الأدلة والبراهين التي تثبت نجاعة الفكرة.
وأما أشكال الحجج في الخطاب، فقد نظّم الدكتور طه عبد الرحمٰن حديثه عنها، على النحو الآتي:

أولاً: الحجة بوصفها بناء استدلالياً يستقل بنفسه، وهي عنده: «الحجة المجردة»، وهي الحجة التي يكتفى فيها بالنقل فقط، دون أي عمل إنشائي أو خطابي يدخل في عملية النقل[3].

ثانياً: الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم، وهي: «الحجَّة التوجيهية»، التي يقصد فيها إيصال المستدل الحجة إلى المخاطب المقصود، ولكن لا ينشغل بمستوى تلقي المخاطب لها وردّه عليها[4].

---

(١) اللسان والميزان: ٢٢٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق: ٢٢٥.

(٣) السابق: ٢٥٥.

(٤) السابق: ٢٥٥.

ثالثاً: «الحجة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل»[1]، وهذه هي «الحجة التقويمية»، وهذا الشكل من الحجج هو الأكثر استيفاء لشروط التخاطب الحجاجي، حيث تبدو الممارسة التداولية حية متفاعلة بين ذات عارضة وأخرى معترضة.

مبادئ التواصل الحجاجي:

قدّم الدكتور طه عبد الرحمٰن في هذا الباب جهداً بالغ الأهمية والقيمة، وفتح للباحثين كوى واسعة، في مجال البحث التداولي وقيم الأداء الحجاجي، وقد كان الاعتماد كبيراً في كتابنا هذا، هنا على بعض ما قدّم، في محور من محاور هذا العمل وهو (مبادئ التواصل الحجاجي)، لما تميز عطاؤه هنا، حيث استطاع أن يملأ مساحات لسانية وتخاطبية بقيت بيضاء فارغة في أذهان بعض الباحثين في حقل الحجاج، وذلك تحديداً حين جمع في البحث اللساني بين (الأداء الأخلاقي التعاملي) و(الأداء اللغوي اللساني) في الخطاب، وسيأتي كثيرٌ من ذلك في الصفحات القادمة.

يرى الدكتور طه عبد الرحمٰن أن أي مقام من مقامات التخاطب، إنما ينبني على نوعين من مبادئ التواصل هما: المبادئ التهذيبية التعاملية، والمبادئ التواصلية اللغوية، وقد ظهرتْ هذه الرؤية بجلاء لديه لتمثل هاجساً لسانياً واضحاً، في

---

(١) السابق: ٢٥٥.

أكثر من سياق من سياق القول عن أنماط التواصل، خاصة ما جاء في كل من كتابه «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»[1] أو كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[2]، وقد أعطى المبادئ التهذيبية قسطاً وافراً من الاهتمام، فذكر كلاً من (مبدأ التعاون، ومبدأ التأدب، ومبدأ التواجه، ومبدأ التأدب الأقصى، ومبدأ التصديق)[3]، وأشار إلى أن هذه المبادئ: «تتفاضل فيما بينها تفاضلاً»[4]، حسب ما ينفرد به كل مبدأ، ويتميز به عن المبادئ الأخرى، والذي يبدو أن هذا الهاجس الملحاح مرتبط بالعمق الأخلاقي العام، الذي اتسم به المشروع الفكري للدكتور طه عبد الرحمٰن، في فروعه المختلفة، وميادينه المعرفية الفسيحة[5].

ويمكن أن يقال أخيراً هنا، بأن أهم ما يميز النظرية الحجاجية لدى الدكتور طه عبد الرحمٰن هو ارتباطها العميق بالتراث العربي الإسلامي، والكشف الذكي عن الوجه الدلالي والتداولي الساكن في مدوناته، وهذه السمة وإن كانت ظاهرة لنا في مجال اهتمامنا هنا (الاهتمام الحجاجي) إلا أنها سمة عامة أخرى تسم مشروعه الفكري، من حيث الانغماس في التراث في

---

(١) ينظر: «التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي» في كتابه هذا: ٢٣٧ ـ ٢٥٣.

(٢) ينظر: «أخلاقيات المناظرة» و«تداوليات المناظرة» في كتابه هذا: ٧٤ ـ ٧٧.

(٣) سيأتي ذكر هذه المبادئ في هذا الكتاب.

(٤) اللسان والميزان: ٢٥٣.

(٥) ينظر: كتابه سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ونظرية تكامل المعارف في الفكر العربي: ٣٢٢ ـ ٣٤٧.

كثير من جوانبه، ودعوته الدؤوبة إلى إنشاء نظرية جديدة في (فقه التراث) فحصاً وتقويماً، وذلك للإيمان الذي يمتلئ به بأن التراث: «كان ولم يزل روحاً لا حياة لفكر دونها»[(١)]، وأبرز مثال في صلب اهتمامنا هنا، حديثه عن مبدأ التصديق ضمن مبادئ التواصل، والكشف عن مظانه في تداوليات المعرفة العربية القديمة، وإشارته بعد ذلك إلى أن هذا المبدأ هو: «أفضل المبادئ وأكملها جميعاً، ولا عجب أن يكون هو الأصل الذي تقرر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية، إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالاً وأفسح مجالاً، وبالتالي لا بد أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصح حكماً وأبلغ أثراً، ألا ترى أن تركوا فينا الاصطلاح المتميز: «آداب المخاطبة»[(٢)].

٢ ـ الدكتور عبد الله صولة:

قدّم فقيد الجامعة التونسية، و: «أحد أبرز أعلامها في البحوث الأسلوبية، والحجاج، والتداولية، والعلوم المعرفية»[(٣)]، الدكتور عبد الله صولة (١٩٥٢ ـ ٢٠٠٩م) رحمه الله، مشروعه في الحجاج، المتمثل في أطروحته الدكتوراه «الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية»، وهي أطروحة تعد: «علامة بارزة على الضبط، فقد قدمها على طراز الأطروحات العالية الجودة،

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث: ٩.

(٢) اللسان والميزان: ٢٥٣.

(٣) بلاغة الغياب، في رحيل عبد الله صولة، لصابر الحباشة، صحيفة المدينة، ١٦/١٢/٢٠٠٩م.

دقة في المنهج، ومتعة في القراءة، وتجديداً في المحتوى»[1]، وسارع الدكتور صولة في هذا المشروع إلى إبراز الوجه الحجاجي في النظم القرآني، بوصفه دستوراً في التكوين الحجاجي، كما هو دستور في الإصلاح والتغيير: «فهو يرمي إلى تغيير وضع ذهني يترتب عليه ضرورة تغيير وضع مادي في آيات من قبيل ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢]، ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٧﴾ [الزمر: ٢٧]، ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٢٨﴾ [الزمر: ٢٨]»[2].

وأهم ما نجده بعد هذا في مسيرة البحث الحجاجي لدى الدكتور عبد الله صولة، يتمثل في مبادرته العلمية المهمة في ترجمة أهم كتاب مؤسس لنظرية الحجاج، والذي تم الاعتماد عليه كثيراً في هذا العمل في محور (منطلقات الحجاج)، وأعني بذلك كتاب «مصنف في الحجاج»، الذي تمت الإشارة إليه في الحديث عن بيرلمان، وشريكته في هذا الكتاب تيتكاه، هذا العمل الذي هو: «جماع تصانيف المؤلفَين وزبدة أبحاثهما المتفرقة في مقالات وكتب أخرى لهما، وهو أكثرها شهرة واكتمالاً وإلماماً بقضايا الحجاج، ومن هنا كانت ربما صعوبة قراءته التي أقر بها عَلمٌ من أعلام الحجاج على أيامنا وهو كريستيان بلونتين»[3]، ويكمن التميز في جهد الدكتور صولة في

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ٤٣.

(٣) في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، د. عبد الله صولة: ١١.

ترجمة هذا الكتاب في تبسيط المعرفة الحجاجية التي هي محتوى هذا الكتاب، وتوضيحها ما أمكن ذلك دون الإخلال بجوهر الكتاب، ودعم كثيراً من القضايا والأفكار والمفاهيم الواردة فيه بأمثلة من القرآن والحديث وبعض المأثورات الشعرية والنثرية العربية، وسيجد القارئ أن كثيراً من المنطلقات الحجاجية والتقنيات إنما أُستمدت في ضوء (التكوين الحجاجي) هنا من هذا الكتاب، وإنما ظهرت نجاعتها من نجاعة الترجمة والتوضيح من قبل المترجم.

٣ ـ الدكتور حمّو النقاري:

يتمثل الجانب التكويني الحجاجي في مشروع الدكتور حمو النقاري، متناثراً في كتبه الآتية:

١ ـ منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي.

٢ ـ المنطق في الثقافة الإسلامية.

٣ ـ أبحاث في فلسفة المنطق.

٤ ـ المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية.

٥ ـ نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي.

٦ ـ في منطق بور ريال.

وما يهمنا في هذا الصرح الحجاجي المتراكم، الذي أسسه النقاري، يمكن أن يتمثل في محورين رئيسين:

الأول: التأسيس لقواعد الحجاج بين القديم والحديث: وهنا ليس في وسع هذه اللقطة التعريفية السريعة بهذا العالِم الحجاجي، ولا في طوق هذا السياق الضيق جداً إلا الإشارة إلى أن جهد النقاري في هذا المحور قد تمثل أولاً في الرحلة إلى التراث المنطقي بشقيه (الفلسفي) و(الأصولي)، والعمل على جسِّ نبضِ الروحِ الحجاجية لدى القدماء والتقاط التقنيات، والمبادئ التداولية لديهم في ممارساتهم العملية، ومصنفاتهم النظرية، وتحليلها والتعليق عليها، من ذلك جانب (الوصايا) التي تركها القدماء للمتناظرين[1]، أو في (واجبات) المتناظرين بعضهم على بعض[2]، أو في قواعد التناظر وآدابه[3]، وهو الجانب الأبرز في اشتغاله على كشف الدرس الحجاجي التفاعلي في التراث العربي الإسلامي.

ثم يأتي بعد جهده الآخر في هذا المحور، المتمثل في الكشف عن ملامح الأداء الحجاجي، واستقراء النظم الإقناعية لهذا المقام التداولي مسائلاً ومستخبراً عن ماذا نحاجج؟ وكيف

---

(١) منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٢٤٩ - ٢٦٤.

(٢) المرجع السابق: ٣٥٥ - ٣٥٦.

(٣) السابق: ٣٧٥ - ٣٨٧.

نحاجج؟ وذلك من خلال الترجمة لـ(منطق البور ريال)[1] الذي ألفه أنطوان أرنولد الفرنسي، حيث: «يعد المنطق عند مدرسة بور ريال فناً للتفكير الجيد المفيد لمعرفة الأشياء، تعرفاً عليها، وتعلماً لها، أو تعريفاً بها، وتعليماً لها، ويشمل فن المنطق كل ما تحصل للبشر من نظرهم وتصورها، وعملية القضاء والحكم القضاء على الأخبار والحكم عليها بالثبوت أو البطلان، وعملية التدليل والتعليل، التدليل لحكم من الأحكام أو قضية من القضايا بإيراد أدلتها وتعليلها بذكر عللها، وأخيراً عملية ترتيب ونظم التفكير بتدليلاته أو تعليلاته، وأحكامه وقضاياه، وتمثلاته أو تصوراته، بكيفية تختص بتحقيق التعرف والتعريف، العلم والتعليم على أحسن وجه»[2]. والقارئ لهذا العمل سيجد أنه يعد من أكمل الأعمال المنطقية الحجاجية في جانب التكوين؛ لما يتميز من مميزات هي: الوضوح، والشمول، والتنوع، والاختصار.

الثاني: تعميق الصلة بين الخطاب الحجاجي والخطاب الفقهي والأصولي: يرى الدكتور النقاري أنه إذا كان الفقه هو: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر

---

(١) بور ريال هو اسم لدير من الأديرة المسيحية الفرنسية، أسس سنة ١٢٠٤م، ليصبح في بداية القرن السابع معقلاً من معاقل المذهب اليانسني، وقد أصبح فيما بعد مكان خلوة ينعزل فيه جملة من تابعي يانسن للتأمل والبحث والتصنيف في مختلف العلوم، وقد سمي هؤلاء المنعزلون بـ(المعتزلة أو المتوحدون)، وكان من بينهم أنطوان أرنولد، وبييسر نيكول مؤلفا (منطق بور ريال). ينظر: في منطق بور ريال: ٧، هامش (٥).

(٢) في منطق البور ريال: ٩.

والاستدلال»[1]، أو كان هو: «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[2]، وكان أصول الفقه هو: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق»[3]، فإن الممارسة الفقهية بناء على هذه الأوصاف (النظر، الاستدلال، الاجتهاد) تبدو: «فعالية استدلالية حجاجية؛ لكونها تتخذ من الخطاب الشرعي منطلقاً ومجالاً حياً للتدليل والتبليغ»[4]، ومن ثم تأتي الفعالية الأصولية، بوصفها قواعد وتقنيات تؤسس وتعين المجتهد في مجال النظر والتأويل والاجتهاد، : «وعليه فالتقنين الأصولي للممارسة الفقهية هو في النهاية تقنين للاستدلالات الطبيعية في مجال الفقه»[5]. وهذه الفكر المركزية قد أشبعها بحثاً خاصة في كتابه «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية»[6].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن أحمد الآمدي: ١/ ٧، وينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية: ١٠.

(٢) الورقات في الأصول، لإمام الحرمين الجويني: ١٢ ـ ١٣.

(٣) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لسعد الدين التفتازاني: ١/ ٢٥، وقد علق الدكتور حمّو على هذا التعريف تعليقاً مفاده أن: «المقصود بـ (وجه التحقيق) هنا: القواعد المفيدة حقاً في المعرفة الفقهية، تمييزا لها عن قواعد أخرى تراعى في المعرفة الفقهية، وإن كانت تختص بمجال غير المجال الفقهي، مثل القواعد اللسانية». المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٠.

(٤) القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، د. إدريس محمد: ١٥.

(٥) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٠.

(٦) ينظر: المرجع السابق: ٢٠٢ ـ ٢٢٠.

وفي السياق التاريخي الفقهي والأصولي، ظلت هذه الفكرة المهمة، التي تعثّرتْ في كثير من دراسات الحجاج، ظلت هذه الفكرة مركزية في أطروحة الدكتور النقاري «منطق الكلام»، فقد بسط القول في أن النشاط الحجاجي الإقناعي ظل مشغلاً مهماً من مشاغل العقل الأصولي والفقهي في التراث العربي الإسلامي، فهو يشير أولاً في هذا السياق إلى أن الفقهاء والأصوليين: «لم يغفلوا عن إثبات ووجوب ووجود المناظرة طبعاً وشرعاً، فالمناظرة تفاعل طبيعي بين بني البشر، يكون القصد منه: «معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال»، وهي فضلاً عن كونها تفاعلاً جُبل عليه الإنسان، منطوية في القرآن الكريم من جهة، ومندرجة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى، وبالتالي كانت مشروعة من الناحية الدينية أيضاً. فطرية الاحتجاج والمناظرة تتجلى إذن في جريانها الطبيعي بين الناس، وشرعية الاحتجاج والمناظرة تظهر شواهد من طبيعة المخاطبة الإلـٰهية ودلائل من أدلة التكليف الشرعي»[1].

هكذا إذن يُجسد هذا الوعي لدى القدماء في هذين الملمحين أهمية التكوين الحجاجي في دعم الملكة الفقهية والأصولية ودعمها وتعزيزها، فإذا ضعف وعي الفقيه بهذا التكوين وبضرورته، فإنه بشكل أو بآخر سينعكس على طبيعة الأداء الفقهي بأنواعه (الاستدلالي التناظري، أو الإفتائي)، وغير ذلك من أنشطة الفقيه، ومن ثم سيغرد في غير سربه!

---

(١) منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٣٧١.

الفصل الثالث

مبادئ التواصل الحجاجي

تحيا كلُّ ملكةٍ من الملكات على جملة من المبادئ التي تُعدُّ رأس أمرها، وذروة سنامها، أياً كانت هذه الملكة، و«الحجاج»، بوصفه ملكةً تحاورية تفاعلية لا يمكن أن ينفك عن ذلك ولا أن يُستثنى؛ إذ تفرض الرغبة في الدفاع عن الفكرة، في مقام الفكر والمعرفة أن نقف على جملة من المبادئ، هي مبادئ التواصل الحجاجي.

والحديث عن (مبادئ التواصل الحجاجي)؛ يعني: الحديث عن: جملة من القواعد العامة، والكليات الكبرى سواء على المستوى الأخلاقي التهذيبي، أو على المستوى اللساني التداولي، وهي مبادئ من شأنها أن تضبط مسار المقام الحجاجي، وذلك حين يلتزم بها كل طرفٍ من أطراف الخطاب، وهي عبارة عن: مقوّمات عامة لهذا النشاط التواصلي التفاعلي، قام برسمها علماء التناظر والاستدلال قديماً، وأثراها وأغناها كثير من التداوليين واللسانيين حديثاً، وهي مبادئ تنطلق من مسلّمةٍ تخاطبية تقول بأنه: «لما كان التخاطب يقتضي اشتراك جانبين عاقلين في القيام، لزم أن ينضبط كلام أحدهما للآخر بقواعد تحدد وجوه فائدته تسمى «قواعد التبليغ»، ولزم كذلك أن

ينضبط سلوك أحدهما حيال الآخر، بقواعد تحدد وجوه استقامته بـ«قواعد التهذيب»»[1].

ومن المهم هنا بداية، أن أشير إلى الصورة العامة، التي توضح أطراف الحجاج، قبل الدخول إلى الحديث عن مبادئ التواصل الحجاجي، فيمكن القول: بأن النشاط الحجاجي هو فعالية تفاعلية لسانية لا تقوم إلا من خلال وجود الأركان الآتية:

١ - (فكرةٌ): تتمثل لدى طرفٍ من أطراف الحجاج، آمن بها، وبضرورة الدفاع عنها، وهي ما سمّاها شارودو: «الخبر عن العالم»، الذي: «يجب أن يمثل إشكالاً بالنسبة إلى شخص من حيث مشروعيته»[2].

٢ - فاعل (محاجِج): يلتزم بهذه الفكرة، يراهن على نجاعتها ونفاذها، وهو الذي سمّاه شارودو: «الفاعل الملتزم»، الذي: «ينشئ برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة (سواء أكانت خاصة أم كونية) وسواء أتعلق الأمر بمجرد مقبولية أو بمشروعية ما لهذا الخبر/(هذه الفكرة)»[3].

٣ - فاعل آخر/محجوج: وهو فاعلٌ: «مهتم بالخبر نفسه/الفكرة نفسها، هو الذي يشكل هدف الحجاج، إن الأمر يتعلق

(١) مفهوم التخاطب بين مقتضى التبليغ ومقتضى التهذيب، د. طه عبد الرحمٰن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بني ملال، ع: ١، ١٩٩٤م، ص: ٤٣. ويُنظر: الحوار الاختلافي، أو مسلك التناظر الكلامي: ١١٦، واللسان والميزان: ٢٣٧.

(٢) الحجاج بين النظرية والأسلوب: ١٣.

(٣) الحجاج بين النظرية والأسلوب: ١٣.

بالشخص الذي يتوجه إليه الفاعل المحاجج، على أمل استدراجه نحو مقاسمة الحقيقة نفسها»[1]. ويمكن أن أوضح هذه العناصر من خلال الرسم الآتي:

المعروض

الفكرة/ الخبر

متكلم عارض

متكلم معترض

(العرض) و(الاعتراض)

فاعل/ محاجج

فاعل/ محجوج

إذا تبينت صورة المقام الحجاجي هذه، فإننا يمكن أن ندلف بعد ذلك إلى مبادئ التواصل الحجاجي، التي يلتزم الطرفان بها ـ أو هكذا ينبغي لهما ـ في هذا المقام. والكتب والمدونات قديماً وحديثاً قد فرّعت في ذلك فروعاً وأشكالاً من هذه المبادئ.

وقد كان لمنظري الدرس الحجاجي من القدماء وقفة أمام هذه المبادئ في التواصل الحجاجي، وذلك في سياق حديثهم عن طبائع الحجاج، وآداب المتحاجين (المتناظرين)، وهي وإن كانت رؤى متناثرة هنا وهناك، إلا أنها تؤمن بمجموعها بحق التعامل الأخلاقي، والتعامل اللغوي بين المتحاجين، إلا أن الاهتمام هنا

---

(١) المرجع السابق: ١٣.

سيكون التركيز فيه على الجانب الأخلاقي الحجاجي بشكلٍ أكبر، وذلك إيماناً بالمبدأ الذي أقره علماء الحجاج هنا، والذي يفيد بأن الحجاج وإن كان كياناً تحاورياً تفاعلياً تبدو الحجة عموده، واللغة التي تصاغ بها نواته، إلا أن هذا الكيان يبقى مهدداً ما لم يكن محاطاً بجملةٍ من المبادئ الأخلاقية، تَحفُه وتغشاه، إضافة إلى أن جانب الأداء اللغوي الحجاجي سيكون له حظه من البحث في محور (تقنيات الخطاب الحجاجي) في هذا الكتاب.

في هذا السياق، تأتي بعض إشارات العلماء والفقهاء قديماً في شأن التعامل الأدبي والأخلاقي بين المتناظرَين، فمن ذلك مثلاً ما أشار إليه أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه «الجدل»، بقوله: «فأما آدابه التي إذا استعملها الخصم وصل، وإن لم يستعملها كثر غلطه واضطرب عليه أمره...»[1]، ومن ذلك الباب الذي عقده أبو الوليد الباجي، في كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» بقوله: «باب ذكر ما يتأدب به المناظر»[2]، وكذلك ما أكد عليه أبو حامد الغزالي في باب «أدب المجادل»[3]، والجويني في كتابه «الكافية في الجدل»، والطوفي، وأبو الحسن الأشعري، وغيرهم في آخرين[4].

---

(١) كتاب الجدل على طريقة الفقهاء: ٢، وينظر: الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، رشيد الراضي: ٨٧.

(٢) المنهاج في ترتيب الحجاج: ١٧، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٣٨٠.

(٣) إحياء علوم الدين: ١/ ٤١، ومنطق الكلام: ٣٧٥.

(٤) ينظر: الكافية في الجدل: ٥٣٥ ـ ٥٤١، وعلم الجذل في علمْ الجدل: ٣٣، ومجرد مقالات الأشعري، لأبي الحسن الأشعري: ٢٩٣.

أما حضور هذه المبادئ لدى علماء الحجاج، وروّاد الدرس اللساني التداولي المعاصر، فقد كانت مقاربتهم أكثر تركيزاً وتفصيلاً، وهي مقاربات تنبئ عن احتفاءٍ بالنظر إلى اللغة من زاوية (أخلاق الناطقين بها)[1] هذا على نحو عام، كما أنها ـ على نحو خاص ـ مقاربات تعاملت مع هذه المبادئ لا على أنها من الكماليات التخاطبية بين المتحاجين، ولا على أنها من المصاحبات المواكبة، بل على أنها من ضرورات التخاطب، وهي من قبيل العتاد المهم، الذي يجب على كل طرف من أطراف الحجاج التزود قبل لحظة التحاور.

لقد كُتبَ في التنبيه على ضرورة هذه المبادئ كثيراً في دراسات الحجاج، ولكن تبقى الإضاءات التي قدّمها اللساني جيوفري ليتش غربياً، وما قدّمه الدكتور طه عبد الرحمٰن عربياً، هي أبرز ما كتب في هذا السياق، وتظل المقاربات الأخرى تدور في فلكها أو تحيل إليها، تبدو إشارات ليتش في كتابه «مبادئ التداولية»، أما إشارات طه عبد الرحمٰن فتبدو متناثرة بين كل من «اللسان والميزان» و«في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، وبقية البحوث والحوارات التي أجريت معه في مظان مختلفة ومتنوعة.

---

(١) يعرّف الدكتور طه عبد الرحمٰن المنهج التداولي على أنه: «مقتضيات علمية ومعرفية ومنهجية، تنظر إلى اللغة في استعمال الناطقين بها في مقام التواصل». تجديد المنهج في تقوم التراث: ٢٤٣، وينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٢٨ ـ ٢٩، والحوار الذي أجراه مع الدكتور طه عبد الرحمٰن كل من د. حمو النقاري، ود. محمد العمري، ود. محمد الباهي، بعنوان «تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة»، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية: ع: ٢، ١٩٨٨م، ص: ٦٩.

وقد جاء حديث ليتش تحديداً بشكل مركز عن هذه المبادئ تحت مظلة ما سماه بـ«حسن الأدب والتخلق»[1] في الخطاب، في القاعدة التي أطلق عليها قاعدة: (فن التخلق واللياقة)[2]، التي قال عنها: «هذه قاعدة ضخمة ولكنها مبتذلة»[3]، من حيث التصور الذهني البسيط عنها، أما حديث الدكتور طه عبد الرحمٰن، فقد ظهر بشكل جلي لديه في الفصل الأول، من باب «الخطاب الحجاج»، في فصل «التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي»[4].

وعند الانتقال من العام إلى الخاص، فيمكن بعد الحديث عن أهمية هذا النوع من المبادئ وحضوره في السياق التداولي قديماً وحديثاً، الانتقال إلى أبرز هذه المبادئ التهذيبية في التواصل الحجاجي، وما يتفرع عنها من قواعد، تضبط هذا الجانب من جوانب التكوين الحجاجي، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ مبدأ التعاون:

هذا هو المبدأ الأول من مبادئ التواصل الحجاجي، وهو من المبادئ التواصلية الكبرى، الحديث فيه رحب، والمقاربة له متسعة مشتعبة، وهو يقضي في التواصل الحجاجي: بأن لا يكون للطرفين المتناظرين قصد آخر غير إظهار الحقيقة أو الصواب

---

(١) مبادئ التداولية: ١٣٩.

(٢) المرجع السابق: ١٣٩.

(٣) السابق: ١٣٩.

(٤) اللسان والميزان: ٢٣٧.

بطرق مشروعة. وأول من أشار إليه هو الفيلسوف اللساني بول كرايس، في محاضراته «محاضرات في التخاطب»، وفي مقالته «المنطق والتخاطب»، وقد جاء به في سياق ذكر سبل إنشاء خطاطة كبرى للعقل التواصلي بين المتخاطبين، وهو في هذا المبدأ ينطلق من افتراضٍ تداولي تفاعلي بين المتحاورين مفاده: أن المتحاورين المساهمين في محاورة مشتركة يُتوقع أن يساهم كل طرف منهم في احترام مبدأ «التعاون» بينهم بكيفية عقلانية تداولية اجتماعية؛ ليتم تأويل أقوال كل طرف وفهمها كما ينبغي، حسب الهدف المرسوم للمقام التحاوري، هذا الهدف الذي قد يكون محدداً قبل الدخول في الحوار، وقد يحصل تحديده أثناء التبادل الحواري[1].

يمدنا هذا المدخل بفائدة وهي: أن المقامات الحوارية بين المتخاطبين أياً كانت هي ليست فعاليات تخاطبية اعتباطية بلا نظام حاكم، ولا دستور ينظم شأن التواصل، إنما هي ـ كما تفيد الخطة العامة لهذا المبدأ ـ مقاماتٌ ذات بعد منظم، وفق معطيات مرتبة، مبنية على الأخذ والعطاء المتبادل، وهذا الفهم لطبيعة نظام التواصل هو ما حدا بكرايس أن يقدم هذا المبدأ المهم (مبدأ التعاون)، إلى الفضاء التداولي، وقد ضمّنه شيئاً من القواعد التي تنظم عمل المتحاورين في المقام الحواري، وهو ما ينطبق بكل

---

(١) ينظر: النظريات اللسانية الكبرى: ٣٦٨، التداولية من أوستين إلى غوفمان، فيليب بلا نشيه، ترجمة: صابر الحباشة: ٨٤، المضمر: ٣٤٥، واللسان والميزان: ٢٣٨، والحوار الاختلافي: ١١٧، ومبادئ التداولية: ١٠٧ ـ ١٠٨، والتداولية اليوم، علمٌ جديد في التواصل: ٦٠، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ١٠٤.

جلاء على المقام الحجاجي؛ إذ هو مقام تفاعلي تبادلي يقتضي بأن يتدثر كل طرف فيه بجلباب التعاون الحواري، ومن ذلك: «أن يكشف المتحاورون عن مقاصدهم، أو على الأقل التوجه العام لهذه المقاصد»[1].

ومن المهم هنا، الوعي بأن هذا المبدأ من مبادئ التواصل في الحجاج هو مبدأ عام، يشمل شيئاً من التطبيقات الأخلاقية والاجتماعية والجمالية أثناء التواصل في المقام الحجاجي، وهو ما أشار إليه كرايس، وهو يتحدث عن مبدأ «التعاون» وما تفرع عنه: «في عبارته التي جاء فيها: هناك أنواع شتى لقواعد أخرى، جمالية واجتماعية وأخلاقية، من قبيل (لتكن مؤدباً)، التي يتبعها عادة المتخاطبون في أحاديثهم، والتي قد تولد معاني غير متعارف عليها»[2].

أما عن الصيغة العامة لهذا المبدأ فهي:

ليكن اندفاعك في الكلام على الوجه الذي يقتضيه الاتجاه المرسوم للحوار الذي اشتركت فيه[3].

وقد فرّع كرايس جملة من القواعد المنظّمة لمبدأ التعاون بين المتحاورين، جاءت على أربعة أقسام، هي على النحو الآتي:

---

(١) الحوار الاختلافي: ١١٨.

(٢) اللسان والميزان: ٢٣٩.

(٣) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ١٠٣، وينظر: المضمر: ٣٤٥، واللسان والميزان: ٢٣٨، والنظريات اللسانية الكبرى: ٣٦٨، القاموس الموسوعي للتداولية: ٢١٥، والتداولية من أوستين إلى غوفمان: ٨٥، التداولية اليوم: ٥٥ ـ ٥٦، مبادئ التداولية: ١١٤.

١ ـ قاعدة (كم) الخبر:

أ ـ لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته.

ب ـ لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

٢ ـ قاعدة (كيف) الخبر:

أ ـ لا تقل ما تعلم كذبه.

ب ـ لا تقل ما ليست لك عليه بيّنة.

٣ ـ قاعدة (علاقة الخبر بمقتضى الحال):

أ ـ ليناسب مقالك مقامك.

٤ ـ قاعدة (جهة الخبر):

أ ـ احترز من الخفاء في التعبير.

ب ـ تكلم بإيجاز.

ج ـ احترز من الاشتباه في اللفظ.

د ـ رتب كلامك[١].

يُفهم من هذا السرد، أن الصيغة العامة لهذا المبدأ إنما بُنيت على أن هدفاً، أو فكرة، أو مسألة ثم تحديدها بين أطراف الحجاج، ومن ثم بدأ التفاعل الحجاجي حولها، وهو ما يسمى مثلاً في الخطاب الفقهي الحجاجي بـ(أصل المسألة)، بعد ذلك يأتي المبدأ العام، والقواعد الفرعية له، التي يستأنس بها كل طرف ويتوكأ عليها، ويطالب باحترامها لضمان نجاح الحوار في الوصول إلى الحقيقة.

---

(١) ينظر: اللسان والميزان: ٢٣٨، المضمر: ٣٤٥، النظريات اللسانية الكبرى: ٣٦٨.

فالحق، أننا حين يكون حوارنا متماسكاً، فمرد ذلك كما يقول كرايس: «إلى أنه حتى مرحلة معينة على الأقل هناك، حصيلة جهود تعاون، كما يعزو سبب ذلك إلى أننا قد نفترض أن الغاية المنشودة منه تكمن في أن نضع نصب أعيننا هدف التوصل إلى فعالية قصوى في تبادل المعلومات، وعليه ترتكز الفرضية القائلة بوجود مبدأ من مثل مبدأ التعاون»[1]، والقول بأثر احترام هذا المبدأ في المقام الحجاجي، ينطبق كذلك بشكل لازم على القول بأثر احترام القواعد المتفرعة عن هذا المبدأ على مستوى الخطاب الحجاجي، فاحترام: «هذه القواعد: هو السبيل الكفيل الذي يجعلنا نبلغ مقاصدنا، حيث يفضي كل خروج عنها، أو عن إحداها إلى اختلال العملية الحوارية»[2]. ومن ثم فاحترام هذا المبدأ، وما حفَّ به من قواعد هو رهان من رهانات الخطاب الحجاجي، يُسأل عنه كل طرف من أطرافه ويُطالب به.

إن الحديث عن (تاريخ الديموقراطية) الطويل ـ على سبيل المثال ـ ثم الدخول بعد ذلك إلى مفهومها، حين يُسأل أحد أطراف الحجاج عن «مفهوم الديموقراطية» بشكل محدد، هو خرقٌ واضح، لقاعدة فرعية من قواعد هذا المبدأ وهي قاعدة (الكم) الذي يقتضي الإيجاز، كما أن التعبير بأن نسبةً لا تتجاوز الـ ١٠٪ من الشعب هم من يعيش تحت خط الفقر في بلد عربي ما، بينما ـ

(١) المضمر: ٣٤٧، وينظر: التداولية من أوستين إلى غوفمان: ٨٤.

(٢) الحوار الاختلافي: ١٢٠.

الإحصاءات تقول بأضعاف ذلك، هو خرق لقاعدة (الكيف)، كما أن التعبير كما يقول جورج يول بكلمات من قبيل «بالمناسبة...» و«على أية حال» هو خرق لقاعدة «العلاقة»[1]، وهكذا: «فإن تقديم الكثير من المعلومات أو القليل منها، أو إثبات ما نعرف أو نعتقد أنه كاذب، أو أننا لا نضمن صدقه؛ أو قول شيء لا صلة له بموضوع المحادثة، أو التحدث بكيفية مبهمة أو فيها لبس أو إطناب أو انعدام للنظام، هي ظواهر تمثل جميعها ضروباً من السلوك غير المتعاون»[2].

وهنا يُولد سؤال: ماذا يحدث لو تم انتهاك هذا المبدأ من قبل أحد الأطراف في المقام الحجاجي؟

تجيب أوريكيوني: «بكل بساطة في واقع أننا امتنعنا عن التعاون، يُعلَّق التبادل التواصلي لا مناص، ليس على حساب المخاطب، ولكن أيضاً على حساب المتكلم؛ إذ حين يعمد الأخير إلى انتهاك القواعد التحادثية، فإن الضرر الذي يطال مصالحه الخاصة يفوق ذلك الذي يطال مصالح من يشاركه»[3]؛ أي: إن أي انحرافٍ وخروج عن قاعدة من قواعد هذا المبدأ، يؤثر على المسار المرسوم للحجاج؛ ذلك أن هذه القواعد هي في حقيقتها بوصلةٌ مهمتُها: إيقاظ الوعي التحاوري لدى أطراف المقام الحجاجي، وخارطة طريق ترسم لهم شيئاً من العلامات

(١) ينظر: التداولية: ٦٩.
(٢) المضمر: ٣٤٨، وينظر: اللسان والميزان: ٢٣٩.
(٣) المضمر: ٣٤٨.

التي بها يهتدون إلى طريق الإقناع المتبادل بين الطرفين، بشأن الهدف أو الموضوع أو الفكرة التي تم الاتفاق على الحجاج حولها، فإذا كُسرت البوصلة أو ضاعت (بانتهاك هذا المبدأ وعدم احترامه) ضل السالكون!

حاصل خراجنا مما سبق، أن هذا المبدأ التواصلي، من حيث الأهمية يعتبر الأهم على مستوى التواصل الإنساني على نحوٍ عام وعلى مستوى التواصل الحجاجي على نحو خاص، حيث إنه: «قد فتح باباً واسعاً في تطوير التداوليات اللغوية، وتنويع الدراسات المتعلقة بموضوع التواصل الإنساني»[1]، هذا من حيث الأهمية، أما من حيث الماهية، فهو مبدأ أُنشئ للتواصل الفعّال المثمر، من خلال صياغته العامة، أو القواعد التخاطبية المتفرعة عنه، إنْ على مستوى المقام الحجاجي على نحو ضيّق، أو على مستوى التواصل الإنساني في المجتمع بأسره[2]، لكن ما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالمقام الحواري الحجاجي، فهذه القواعد التخاطبية المنتمية لهذا المبدأ إنما جاءت وصيغت لهدف واضح ومحدد وهو لضبط: «التخاطب المثالي الصريح بين المتحاورين، باعتبارهما ملتزمين أبداً بمبدأ

---

(١) اللسان والميزان: ٢٣٩.

(٢) تقول أوريكيوني: «إذا كان من مصلحة شخصين أن يتجاذبا أطراف الحديث، فسيعود ذلك على كليهما بالمنفعة إن هما نجحا في إنجازه، إلا أنهما سيخسران إن أخفقا في التوصل إلى بلوغ مرادهما، وبالتالي لا مناص من مشاركة الآخر في الربح والخسارة، ولنا كامل الحق في القول بأن تبادل الكلام الفردي بينهما هو نشاط ينجز في مجتمع». المضمر: ٣٤٩، ٣٥٠.

التعاون المنصوص عليه»[1]. وأن: «الفائدة الكبرى من قواعد غرايس: «لا تكمن في وجوب احترام المتخاطبين لها، بل يتمثل وجه طرافتها في قدرة المتخاطبين على استغلالها»[2].

٢ ـ مبدأ التأدب:

يستمد هذا المبدأ أهميته من خلال كونه: «أحفظ للصلة الاجتماعية»[3] بين أطراف الحجاج، وقد أسس لهذا المبدأ الفيلسوف اللساني الأمريكي بول غرايس في سياق نظريته (نظرية التخاطب والمحادثة)، وما تفرع عنها من مبادئ وقواعد، وحديثه عن هذا المبدأ يأتي لهدف وهو: «تحديد أخلاقيات التواصل الكامنة في دينامية التبادلات»[4]، كما أن من أبرز المنظّرين لهذا المبدأ الأخلاقي الباحثة روبين لاكوف في مقالتها الطويلة «منطق التأدب»، واللساني جيوفري ليتش في كتابه «مبادئ التداولية» فيما سمّاه «قاعدة الخُلُق والسماحة»[5] في التواصل، إضافة إلى حديث الدكتور طه عبد الرحمٰن عن هذا المبدأ، في سياق الكلام عن المبادئ التهذيبية الأخرى[6]، وصيغة هذا المبدأ تتمثل في:

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ١٠٤.

(٢) التداولية اليوم، علم جديد في التواصل: ٥٦.

(٣) المرجع السابق: ٢٤٧.

(٤) النظريات اللسانية الكبرى، من النحو المقارن إلى الذرائعية، ماري آن بافو، وجورج إلياسرفاتي، ترجمة محمد الراضي: ٣٦٨.

(٥) مبادئ التداولية: ١١٠، والحوار الاختلافي: ١٢٢.

(٦) اللسان والميزان: ٢٤٠.

لتكنْ مؤدباً

وهذا المبدأ الأخلاقي، الذي ساد في لسانيات التخاطب والتحاور، يمكن توظيفه والاستفادة منه، بما يتوافق مع خصوصية الخطاب الحجاجي، بوصفه شعبة من شعب التواصل، تحتاج إلى جملة من المبادئ الأخلاقية، التي تجمع الحفاظ على السمتين: السمة التحاورية الحجاجية للخطاب، والسمة الأخلاقية التعاملية لدى المتخاطبين[١].

أما مقتضى هذا المبدأ على نحو عام، فيتمثل: «بأن يلتزم المتكلم (المحاج) والمخاطب (المحجوج) في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب، ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ»[٢]. وقد تفرّعت عن هذا المبدأ، جملة من القواعد، يتمثل أهمها في:

١ ـ قاعدة التودد: لتظهرْ الود للمخاطب.

٢ ـ قاعدة اللباقة: لتقلِّلْ من خسارة المخاطب.

٣ ـ قاعدة التواضع: قلِّلْ من مدح الذات.

---

(١) في سياق الحديث عن القواعد والمبادئ التواصلية يؤكد اللساني (L. Apostel) أنه: «يفترض أن تشتق القواعد المنظمة للنشاط من طبيعة النشاط نفسه، وهذا يستلزم أنه يفترض أن تشتق نظرية الخطاب المعيارية من نظرية الحجاج الوضعية». نقلاً عن الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: ٣١٥، ويشير أيضا إلى: «أن أي منطق يعتمد في أساسه، وليس في صورته فحسب على نظرية الحجاج، يستوجب تبعاً لطبيعته أن يعتمد على محتواه وسياقه». المرجع السابق: ٣١٥.

(٢) اللسان والميزان: ٢٤٠.

٤ ـ قاعدة التعفف: احترز من عبارات الطلب المباشر[١].

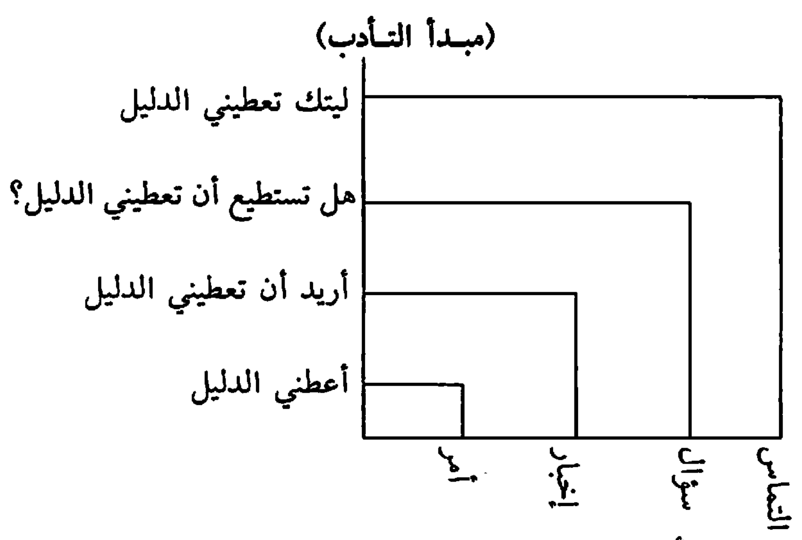
ويمكن التمثيل على هذه القواعد المتفرعة عن هذا المبدأ بالأمثلة الآتية:

- أعطني الدليل على...
- أريد أن تعطيني الدليل على...
- هل تستطيع أن تعطيني الدليل على...
- ليتك تعطيني الدليل على...

تبدو الجملة الأولى مسوقةً بصيغة الأمر المباشر، من المتكلم (المحاج) إلى المخاطب (المحجوج)، وهي جملة تحمل في مكنونها شيئاً من العلو، ومن ثم فهي أقل تودداً، وأكثر خسارة للمخاطب، خلافاً للجملة الثانية التي أظهرت الإخبار بالإرادة من المتكلم بدل الأمر، ومن ثم فهي أكثر لباقة، خلافاً للجملة الثالثة التي جاءت في صيغة سؤال مفتوح للمخاطب، ليمنحه حرية الجواب بنعم أو لا، ومن ثم فهي أكثر لباقة وتودداً من الثانية، في حين تكون الجملة الرابعة هي أكثر الجمل التخاطبية تأدباً بين أطراف الحجاج؛ وذلك لما تحمله من جامع الالتماس لا التعالي.

---

(١) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤٠ ـ ٢٤٢، والحوار الاختلافي: ١٢٢، ١٢٣، مبادئ التداولية: ١٣٩ ـ ١٤٣.



٣ ـ مبدأ المواجهة:

يأتي هذا المبدأ من مبادئ التواصل الحجاجي، مستعملاً «التواجه» في معناه الذي هو: «مقابلة الوجه للوجه»[(١)]، وقد ورد مضمون هذا المبدأ لدى كلٍّ من العالمين التداوليين براون وليفنس، في دراستهما المشتركة (الكليات في الاستعمال اللغوي)[(٢)]، وهو مبدأ لا يتجه بشكل مباشر إلى (التواجه الكلامي) ذاته، من حيث هو مقابلةٌ بين وجه المتكلم (المحاج) ووجه المخاطب (المحجوج)، وإنما المرمى في ذلك هو: «كيفية صونه والمحافظة عليه، فحفظ وجه الغير حفظ لوجه الذات، كما أن حفظ وجه الذات لا يكون إلا بحفظ وجه الغير، ومن ثمة فهي

(١) لسان العرب: ١٥/ ١٦٢ (وجه)، وينظر: اللسان والميزان: ٢٤٣، والحوار الاختلافي: ١٢٥.

(٢) ينظر: اللسان والميزان: ٢٤٣.

عملية انعكاسية ذات بعد أخلاقي ونفسي وقيمي واجتماعي»[1]؛ أي: إننا في سبيل تكوين هذا المبدأ لدينا، نجد أننا أمام مبدأ عملي تعاملي تهذيبي مشترك بين كل من المتكلم/ المُحاج، والمخاطب/ المحجوج، وأن أي خرقٍ لهذا المبدأ التواصلي هو انتهاك للخطاب يقوم به أحد الطرفين.

يعرّف جورج يول الوجه: «باعتباره مصطلحاً تقنياً، صورة الذات العلنية للشخص، وهو يشير إلى معنى الذات العاطفي والاجتماعي الذي يمتلكه كل شخص، والذي بدوره يفترض من الجميع معرفته»[2].

أما عن صياغة هذا المبدأ في تداوليات الخطاب الحجاجي، فيتمثل في الصياغة الآتية:

لتصنْ وجه غيرك[3]

وسنجد أننا في هذا المبدأ بحاجةٍ إلى التركيز على بعدٍ مهم من أبعاد حفظ المسافة الأخلاقية بين المتحاجين، وهو ما يتمثل في (حفظ ماء الوجه) للآخر، الذي يمثل المخاطب/ المحجوج، وهذا الوجه الذي أكّد على ضرورة صيانته علماء الحجاج، لا ينصرف إلى الوجه الحسي الجسدي للإنسان، إنما هو الوجه المعبّر: «عن الذات التي يدّعيها المرء لنفسه، والتي يريد أن

(١) الحوار الاختلافي: ١٢٥.

(٢) التداولية، لجورج يول: ٩٨ ـ ٩٩.

(٣) اللسان والميزان: ٢٤٣، والحوار الاختلافي: ١٢٥.

تتحدد بها قيمته الاجتماعية»[1]؛ أي: بعبارة أخرى: ذلك الذي يعبر عن (المكانة الإنسانية) لكل طرف في المقام الحجاجي. فكيف ـ يا ترى ـ تتم (صيانة هذا الوجه) بين أطراف المقام الحجاجي؟

يركز كلٌّ من براون وليفنسن في (الكليات في الاستعمال اللغوي)، على سلوك «التهديد»، بوصفه الوسيلة الكبرى لزعزعة الوجه وعدم صيانته بين أطراف الخطاب، ذلك: «أن من الأقوال التي تنزل في التداوليات منزلة أعمال، ما يهدد الوجه تهديداً ذاتياً، وهي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادات المستمع أو المتكلم»[2]، ومن الأمثلة على هذه الأعمال التهديدية استخدام منطق العنف، أو الإنذار، أو التحذير، أو الوعيد، أو السخرية، وهي أعمال تنزل تنزيلاً تخاطبياً يؤدي إلى تشويه المقام الحجاجي، وتعطيل مسار التفاعل الحوار فيه.

في كتابها «المضمر» تشير أوريكيوني وهي الباحثة الفرنسية في تداوليات الخطاب الحواري والحجاجي، إلى (التهكم) في مقام التحاور بين المتخاطبين، هذا الأسلوب: «الذي يعبّر بطريقة غير مباشرة عن محتوى انتقاصي؛ أي: محتوى يهدد وجه المحاوِر الإيجابي، حين يتخذ التهكم من المحاور هدفاً للتصويب عليه، وإن وقعنا أيضاً في بعض الأحيان، ولو كانت نادرة، على

---

(١) اللسان والميزان: ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق: ٢٤٣، وينظر: المغالطات المنطقية، فصولٌ في المنطق غير الصوري، د. عادل مصطفى: ١٣٧ ـ ١٣٩، موسوعة الحجاج: ٣/٢٣٩.

الصورة المعاكسة التي نسميها بـ«المعاتبة»[1]، لكنها في إثْر ذلك تشير إلى أمر مهم وهو أنه: «كلما بذل المتكلم/المحاجج، جهداً أكبر في العمل على صون الوجه، بدا وكأنه يسعى إلى إرضاء متطلبات وجه المستمع»[2]، ولكنه الإرضاء الذي لا يكون على حساب الدفاع عن الفكرة، ولا الإرضاء الذي يحمل تهديداً للمخاطب ومكانته؛ أي: الجمع بين الثنائيتين لدى أوريكيوني: «أن يكون واضحاً؛ أي: بيّناً (في الفكرة والحجة)، وأن يداري الآخر»[3].

وقد حفلت المدونة الحجاجية العربية قديماً وحديثاً بالحديث عن شيء من متعلقات صيانة الوجه الإنساني في المقام الحجاجي، وهي إشارات جاءت مشحونة ببعدها الإرشادي التوجيهي المباشر، من خلال دلالة كل طرف من أطراف الحجاج إلى الالتزام به، لتحقيق (الأمان الحواري)[4]، من ذلك مثلاً ما أشار إليه أبو الوليد الباجي في الآداب المرعية في الحجاج، حيث يتحدث عن المتكلم/المحاجِج: «ويقبل على خصمه... ويصبر له حتى يفرغ من كلامه، فإن المداخلة تذهب بالفائدة،

---

(١) المضمر: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(٢) المرجع السابق: ٥٠٦.

(٣) السابق: ٥٠٨.

(٤) أشار الدكتور طه عبد الرحمٰن إلى (التأمين) في الحوار، المتبادل بين طرفيه: «إذ يحتاج المتكلم إلى أقوال مؤمِّنة (بفتح الواو وكسر الميم المشددة) لكل يحصل التقرب من المخاطب، أقوال يأمن بها وعيد غيره، كما يأمن بها غيره وعيده». اللسان والميزان: ٢٤٦.

وتدعو إلى الوحشة، ويجتنب إظهار العجَب من كلام خصمه، والتشنيع عليه في جداله»[1]، ومن ذلك إشارة الدكتور طه عبد الرحمٰن بجلاء إلى ذلك ضمن (أخلاقيات المناظرة) بقوله: «أن يتجنب المناظِر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك: قلة الإصغاء عليه، والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه وتشنيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص أو الشتم»[2].

ويمكن التمثيل على بعض الأساليب التي تنتهك الخطاب الحجاجي، (وليكن ذلك مثلاً في سياق تناظر فكري):

١ ـ التهديد للمخاطب والتحذير من عواقب ما يُدلي على مستوى العلاقات: (والله إنك الآن بهذا الكلام تفسد ما كان بيننا من علاقة ونحن أبناء بلد واحد، أو تيار واحد).

٢ ـ الإساءة بالقول سخرية واستهزاءً (أنت لا تعرف شيئاً من أحكام الوضوء، فكيف تخوض في مسألة كالديموقراطية؟!).

٣ ـ التشكيك في النوايا: (أنت تدافع عن النظام؛ لأنك تستفيد من عطاياه).

ويمكن القول بعد النظر في مثل هذه الأمثلة؛ بأن انتهاك

---

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج: ١٨، وينظر: منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٣٨٠.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٥.

هذا المبدأ من مبادئ التواصل الحجاجي، يمتد تأثيره على مستويين اثنين في المقام الحجاجي:

١ ـ مستوى الخطاب: والمقصود بذلك أن (الحجج) تفقد قوتها، وتكتسب طابع (الضعف) عند اللجوء إلى أسلوب (القوة) الانفعالية في التهديد أو السخرية، أو الذم، أو التوعد، حيث يتحول الخطاب من خطاب ينهل من العقل، إلى خطاب قُدَّ من العاطفة والانفعال.

٢ ـ مستوى المتخاطبين: والمقصود بذلك (أطراف المقام الحجاجي)، حيث يسهم انتهاك هذا المبدأ بالكشف عن شيء من الفراغ الأخلاقي لدى الطرف المنتهِك؛ فاللجوء إلى أسلوب سخرية، أو ذم، أو تشكيك، أو تهديد، وغيرها مما يخلخل صيانة (الوجه) الإنساني لا يمكن أن يكون مسباراً تقاس به قوة النفاذ في الرأي، والإقناع بالحجة: «لأن بين القوة والرأي فجوة لا تُعبر»[1].

٤ ـ مبدأ التصديق:

في سبيل التكوين للملكة الحجاجية، يأتي هذا المبدأ التطبيقي لينهض بتعزيز جانب مهم، لدى كل طرف من أطراف الحجاج، وهو جانب (مصادقة الفعل للقول)، وهو ما سمي بمبدأ «التصديق»، وهذا المبدأ وإن كان شعبة من شعب المبدأ السابق (مبدأ التعاون) تتداخل معه، في قاعدة (كيف الخبر)، التي توصي

---

(١) المغالطات المنطقية: ١٣٩، وينظر: موسوعة الحجاج: ٣/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

بالصدق في (القول)، إلا أن هذا المبدأ يقضي بأن يجمع المتكلم بين «صدق القول» و«صدق الفعل» المتعلق بهذا القول، وهو «التصديق»، وهذا ما توصي به صياغة هذا المبدأ، التي تقول:

لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك[1]

ومقتضي بذلك يتمثل في قاعدتين:

١ ـ قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قولٍ تلقي به إلى الغير.

٢ ـ قاعدة الإخلاص: لتكن في خطابك للغير متجرداً عن أغراضك[2].

وفي تداوليات الخطاب الحجاجي لدى القدماء، نجد جملة من الإشارات التي تؤكد على أهمية هذا المبدأ، وما تفرع عنه من قواعد، فهم يشيرون بالقصد النزيه الصادق المجرد، وضرورة الالتفات إليه على سبيل المثال، وأنه: «لا ينبغي لأي طرف من طرفي المناظرة أن يكون متوصياً بمناظرته وجلوسه لها بيان فضيلته على صاحبه وإظهارها»، وأنه: «على كل واحد من الطرفين ألا يبالي أقامت الحجة له أم قامت عليه، إذ الهام هو الحجة وليس مع من كانت هذه الحجة»[3].

وفي اللسانيات الحديثة، ترى بعض الجماعات التداولية أمثال جماعة بور ريال: «أنه لما كانت الحقيقة مثمنة في ذاتها

---

(١) اللسان والميزان: ٢٤٩، والحوار الاختلافي: ١٢٦.

(٢) اللسان والميزان: ٢٥٠.

(٣) منطق الكلام: ٣٨٠.

اقتضى تثمينها أن تعرض وتقدم بكيفية لا يكون من شأنها إثارة المعاندة، وإلا كان هذا الفعل خطأ كيفياً. ومعلوم، حسب جماعة بور ريال أن أخطاء الكيف تكون عادة أقوى تأثيراً وأكثر اعتباراً من أخطاء المضمون»[1]، وهي رؤيةٌ تقدّر أن (التجرد) للحقيقة، من خلال تفقّد القصد، والتخلي عن الأغراض الشخصية، هو أكبر دليل على تثمين هذه الحقيقة واحترامها، كما أشار الدكتور طه عبد الرحمٰن إلى أن من جملة أخلاقيات المناظرة: «أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه»[2].

في الفضاء الحجاجي الفكري، يشكّل هذا المبدأ وما تفرع عنه من قواعد إحراجاً منهجياً وتداولياً كبيراً، أكثر من غيره من مبادئ التواصل الحجاجي، حيث تمتحن الكفاءة الحجاجية لتطبيق هذا المبدأ وقواعده في سياق حجاجي فكري يتم الحوار فيه حول «الإقصاء والممانعة، المرجعيات، الهوية، المواطنة، المصلحة الشرعية، الدستور»، أكثر من امتحان تطبيقها في سياق آخر أكثر استرخاءً؛ إذ تظل الحاجة إلى احترام هذا المبدأ والالتزام بقواعدْ في تلك السياقات الحوارية، التي يبدو الإخلاص فيها للذوات والتمركز حولها أكثر من الإخلاص للحقائق واحترامها.

---

(١) في منطق بور ريال، د. حمو النقاري: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٥.

وواضح من خلال القاعدتين المنتميتين لهذا المبدأ، أنه يتم: «وصل المستوى التبليغي (اللغوي)، بالمستوى التهذيبي (الأخلاقي) للمخاطبة»[1] الحجاجية، فالقاعدة الأولى توجب على المتكلم تفقد قصده في خطابه والتدقيق (في كل قول)، ووزن الألفاظ بمقاصدها، وهذا بعدٌ تبليغي (لغوي)، أما في القاعدة الثانية فتفرض على المتكلم (الإخلاص) للحقيقة، لا للذاته ولا لأغراضه الشخصية، وهذا هو البعد التهذيبي الأخلاقي في هذا المبدأ، وهما مستويان يعود الالتزام بهما على الحجاج وأطرافه المشتركين فيه بالنماء والثراء.

٥ ـ مبدأ الاعتراف:

أن نبدأ الحجاج؛ يعني: أن مقاماً حوارياً أقيم، يشغله طرفان، حيث: «إن المُحاوِر يتوجه إلى غيره (المحاوَر) مطلعاً إياه على ما يعتقد وما يعرف» ومطالباً بمشاركته اعتقاداته ومعارفه، «وفي هذا الإطلاع وهذه المطالبة يكمن البعد الاجتماعي للحوارية»[2]، وهذا المبدأ من مبادئ التواصل الحجاجي، يولّي هذا (الغير/الآخر/المحاوَر) أهمية كبيرة، ويقضي بأن يتم الاعتراف تجاه هذا (الغير) بأمرين مهمين:

١ ـ **الاعتراف بوجود هذا الآخر**: وأنه ركن رئيس من أركان البناء للمقام الحجاجي، ومشاركته وإطلاعه؛ يعني:

(١) اللسان والميزان: ٢٥٠.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٧.

مساهمة في إيقاد جذوة الحجاج، والاعتراف بوجود الآخر المشارك في الحجاج، وهو اعترافٌ متبادل بين أطراف الحجاج. يؤكد بول ريكور: «لقد اخترعْنا الغير كما اخترعَنا الغير؛ لأن كلاً منا كان في حاجة الآخر»[1].

٢ ـ **الاعتراف بحقه في الاختلاف**: الاختلاف ذلك: «الذي لا يدل على دونية أو نقص»[2]، إنما يدل على كفاية، كما أنه ذلك الذي: «يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو قل الاعتراضات، التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي، أو قل دعوى الآخر، بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً»[3].

يتحدث بونتي بخطاب واصف عن ما الذي يعني لديه الحوار مع الغير/الآخر: «تتكون بيني وبين الغير بتجربة الحوار أرضية مشتركة... تتحول أفكاري وأفكار من يحاورني إلى حالة نقاش»[4]، ويعبر هوسرل عن الاعتراف بالآخر في الحوار معه: «إنني أدرك الآخرين، باعتبارهم موجودين واقعياً»[5].

وقد قدّم علماء الحجاج في التراث العربي شيئاً من الإشارات التوجيهية، التي تدل على توجيه أطراف المقام

(١) الغير، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق: ٨٣.

(٢) مبادئ فلسفة التعايش: ٢٢.

(٣) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي: ٣٣.

(٤) الغير: ١٦.

(٥) الغير: ٣٨.

الحجاجي إلى احترام هذا المبدأ، بالاعتراف المتبادل بحقوق الخصم على أخيه الخصم في مجلس الحجاج والمناظرة، وهي إشارات تتسم بالمباشرة في الدلالة والإرشاد والتوجيه: «لا تؤاخِذْ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل، بل تعلم أنه يسبق اللسان ومما لا يخلو المتكلم منه»[1]، و: «يجب أن تكون متدبراً لكلام خصمك محسناً الاستماع إليه»[2]، وأن: «تفهم معانيه على غاية القصد والاستقصاء»[3]، وأنه: على كل واحد من الطرفين «أن يقبل من صاحبه الحجة، فإنه أنبل لقدره، وأعون على إدراك الحق، وسلوك سبيل الصدق»[4].

وفي الدرس الحجاجي الحديث يضع الدكتور طه عبد الرحمٰن يده على مظهر من مظاهر انتهاك هذا المبدأ في حواراتنا، وذلك فيما سماه بـ«آفة الغضب» في الحوار: «وتقوم هذه الآفة في أن يقول أحدٌ قولاً أو يرى رأياً، فيتصدى له آخرٌ، قائلاً: لا، رأيك غير صادق، والرأي الصواب هو كذا وكذا؛ ذلك لأن المنتقد، كما أنه يملك حق الانتقاد أو الاعتراض على الرأي، فإن عليه واجب الاستماع إلى الأدلة التي يأتي بها صاحب الرأي على رأيه؛ أي: المعتقد، ولا يقول برأيه حتى يبطل هذه الأدلة واحداً واحداً، ومتى فرغ من إبطالها أمكنه آنذاك

---

(١) الكافية في الجدل: ٥٣٥.

(٢) منطق الكلام: ٣٧٧.

(٣) الكافية في الجدل: ٥٣٥.

(٤) المنهاج في ترتيب الحجاج: ١٣.

أن يعرض رأيه النقيض، وهذا ما لا يحصل البتة، فما يُتداول من كتابات في أوساطنا يُكتب بدون اعتبار لهذه القاعدة التناظرية؛ وكذلك الأمر في جل المحاورات التي نسمعها. إذ نجد الأشخاص يعترض بعضهم على بعض، من دون أن يستمعوا إلى أدلتهم على دعاويهم؛ فهذا الذي يبدأ بعرض رأيه المخالف للرأي الذي سمعه من المعتقد قبل أن يتعرض لأدلته، إنما يغتصب وظيفة هذا الأخير، وبهذا، ينتهك حرمة الدليل وقواعد التناظر الأخلاقية والمنطقية؛ إذ الأصل أننا لا ندخل الحوار إلا لنبين لغيرنا أدلتنا على صحة ما ندعيه، وليس لمجرد إرسال الكلام على عواهنه»[1].

عملياً، يتم الاعتراف بالغير/الآخر/المحاوَر/المحجوج/في المقام الحجاجي، حين ندرك أن هذا (الآخر) لديه من التصورات والآراء والمعتقدات حول فكرةٍ ما، ما هو موجود لدينا (نحن) من هذه التصورات، وهذا هو «الفحص النقدي» للذات الذي أطلقه إدغار موران، في تعايش الأفكار، وهو ذلك الفحص: «الذي يسمح لنا بأن نتحرر نسبياً من هذا التمركز حول ذواتنا، وبالتالي يسمح لنا بالاعتراف بنزعتنا هذه ومحاكمتها، إنه يسمح لنا بأن لا نصب أنفسنا كقضاة يحكمون على كل الأشياء»[2].

كما أن الاعتراف بالآخر في المقام الحجاجي، هو ذلك

---

(١) الحوار أفقاً للفكر: ٣٣، ٣٤.

(٢) الغير: ٣٧.

الاعتراف الذي يوقظ الوعي فينا بالصورة الحقيقية للاختلاف معه، وأهمية هذا الاختلاف، فالخلاف مع الآخر في النشاط الحجاجي هو خلاف الفكرة مع الفكرة، ومدى صمود فكرة كل طرف أمام رياح النقد والمساءلة المتبادلة بين الطرفين، هذا من حيث ماهية الخلاف، أما من حيث أهميته في الحجاج مع الآخر، فيكفي أن ندرك أن هذا الخلاف مع الآخر هو النواة والنطفة التي ينشأ منها الحجاج ويتخلق إلى أن يكبر شيئاً فشيئاً بالحوار المتبادل، والمحاجة التفاعلية المشتركة.

كذا تكون مبادئ التواصل الحجاجي، التي هي مادة هذا المبحث، قد اتضحت، وقد رأينا أنها مبادئ ينجم عنها تداخل بين ما هو لغوي تواصلي، وأخلاقي تهذيبي، وهو تداخل مبني على رؤية مهمة تفيد: «بأن التخاطب بنية تفاعلية، تقوم على ضربين من المبادئ: مبادئ تواصلية (لغوية)، وأخرى تعاملية (أخلاقية)»[1]، وهي من الرؤى التي ركزت عليها البحوث والدراسات التداولية عموماً، ودراسات الخطاب والحجاج خصوصاً، كما أن هذه المبادئ هي مرفأ مهم من مرافئ التكوين لملكة الحجاج؛ إذ الالتفات إليها والعمل على احترامها يُسهم بشكل مهم في نجاح النشاط الحجاجي نجاحاً متبادلاً يصنعه أطرافه المساهمين فيه.

---

(١) اللسان والميزان: ٢٥٣.

القسم الثاني

المسلك الواقعي العملي

الفصل الرابع

منطلقات الحجاج

الحديث في هذا الفصل يتجه نحو الإجابة عن أسئلة فرعية تتصل بالخطاب الحجاجي من حيث المنطلقات، وذلك بعد معرفة المبادئ:

- المقصود بـ«منطلقات الحجاج».
- ماهية هذه المنطلقات.
- الآثار العملية لهذه المنطلقات على مستوى الخطاب الحجاجي.

في سبيل الدفاع عن الأفكار، يُلزم المتكلم (العارض/المحاج) بالاتكاء على جملة من النقاط، تمثل نقاط الارتكاز في كل مقام حجاجي، وهي عبارة عن: «جملة من التصورات والمقدمات والفرضيات، التي ينسج فيها المحاجج [خطيباً كان أو كاتباً خططه البرهانية، فبهذه المقدمات يُستمال المعنيون، كما أن لهم الحق في رفضها إذا لم تنسجم مع تصوراتهم، أو كانت من البساطة، أو السطحية، بحيث لا تمثل أي عنصر جذاب»[1]، هذا يعني أن هذه المقدمات، التي يرى بيرلمان أنها: «هي التي تؤسس نقاط الانطلاق في الحجاج»[2]، تمثل القاعدة الصلبة

(١) الحجاج في البلاغة المعاصرة، د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة: ١١١، وينظر: موسوعة الحجاج: ٢/ ١٩٥.

(٢) الحجاج البلاغة المعاصرة: ١١١.

الرئيسة التي تتراكم عليها الحجج، ويصعد بها الخطاب الحجاجي، وهي الأرض الصلبة التي يتم وجودها: «لإقامة الحجاج وبناء مساره»[1].

وتنهل هذه المنطلقات في الحجاج أهميتها، من جهة كونها نقطة الارتكاز في المقام الحجاجي، وذلك بعد تحديد الفكرة أو الموضوع الذي سيدور حوله الحجاج، يسعى المحاج إلى اختيار إحدى هذه المنطلقات، حسب: «نوعية الجمهور المتلقي للحجاج»[2]؛ إذ لا يكفي أن تكون هذه المنطلقات هي التي يتم البناء عليها: «بل لا بد من إيقاع الاختيار بينها وجعلها ذات فاعلية حجاجية»[3]، ثم بعد ذلك يتم استخدام التقنيات الحجاجية بعد ذلك؛ ذلك لأن: «للخطاب قبل أن يستوي كياناً مشكّلاً من تقنيات حجاجية يواجه بها المتكلمُ المخاطبَ لإيقاع التصديق منطلقات حجاجية، مدارها على مقدمات تؤخذ على أنها مسلّمات يقبل بها الجمهور، واختيار هذه المقدمات وطريقة صوغها، وترتيبها؛ له في حد ذاته قيمة حجاجية، بحيث يبدو الفصل بين درس منطلقات الحجاج، ودرس تقنيات الحجاج فصلاً متكلفاً ولكنه فصلٌ منهجي»[4].

---

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٨٩، وينظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٠٩.

(٢) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٣١٤.

(٣) المرجع السابق: ٣١٤.

(٤) السابق: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

ومما يضيء هذا السياق، الإشارة إلى أن هذه المنطلقات هي في حقيقتها منطلقات ثرية وشاسعة ومتنوعة، وهذه السعة وهذا التنوع يقتضي: «انتقاءً وتنظيماً تكتسب بهما فعاليتها الحجاجية، ومناسبتها للجمهور الذي تتوجه إليه»[1]، هذا أولاً، كما أنها تتطلب انتقاء حسب الموضوع والفكرة التي يدور حولها الحجاج، وبهذا الاختيار والانتقاء لهذه المنطلقات يثبت المحاجِجُ شيئاً من كفاءته الحجاجية، : «وحسب بيرلمان وتيتكا فإن اختيار المعطيات وتكييفها حجاجياً لا ينفصل عن طريقة عرضها، فالحجاج لا يكون فعّالاً بمعطياته فقط ولكن بصيغته»[2].

وهنا يمكن الوقوف على هذه المنطلقات التي يمكن للمحاجج الاختيار منها وتوظيفها في خطابه الحجاجي، على النحو الآتي:

١ ـ الوقائع:

يمثل هذا المنطلق أهم المنطلقات التي يمكن للمتكلم في حين الدفاع عن الفكرة الاستعانة بها، وحسب تعليل كثير من روّاد النظرية الحجاجية، أنه إذا انطلقنا في المقام الحجاجي من الوقائع هذا يعني أولاً الانطلاق من: «ما هو مشترك بين عدة أشخاص، أو بين الناس»[3]، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تؤكد أهمية هذا

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٨٩.

(٢) المرجع السابق: ٨٩.

(٣) الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٠٨، ونظرية الحجاج: ٢٤.

المنطلق تفيد بـ: «أن الوقائع لا تكون عرضة للدحض أو الشك»[١]، ولذلك فإن: «الوقائع بما أنها ثابتة لا شك فيها، فإنها تصلح لتأسيس نقطة البداية»[٢] في الحجاج، والانشغال بهذا النوع من المنطلقات في البداية يمنح المتكلم شيئاً من النجاعة في الخطاب.

في المدونة الثقافية التراثية، نجد رمزاً من رموز الخطاب الحجاجي وهو الجاحظ قد أقام لهذا المنطلق في الخطاب الحجاجي شأناً مهماً، على المستويين النظري والتطبيقي العملي في ممارساته الحجاجية، فهو على المستوى النظري يؤكد على الانطلاق في النشاط الاستدلالي التفاعلي من الواقع أو (العيان) كما سماه، أو المشاهدة، ويعلل لذلك: «ومن يماري في العيان إلا جاهل»[٣].

وفي الدراسات الحجاجية المعاصرة يتم التأكيد على مركزية هذا المنطلق في الخطاب الحجاجي، في إشارات ينجم عنها أن هذه الوقائع تمثل في كثير من الأنشطة التفاعلية الحجاجية مفهوم «المعيار»، الذي يقضي بنجاعة هذه الفكرة ومقبوليتها أو عدم نجاعتها، هذا من جانب ومن جانب آخر مهم، فإن الوقائع بكافة مظاهرها الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية في الحياة تشكل في حقيقتها «رأيا» يوجّه الحياة على نحو حجاجي، نحو المفارقة

---

(١) المرجع السابق: ٣٠٨.

(٢) الحجاج في البلاغة المعاصرة: ١١١.

(٣) رسالة التربيع والتدوير، ضمن رسائل الجاحظ: ٣/ ٥٩.

أو الاختلاف، المماثلة أو الاتفاق، وهي طرق ذات منطلقات واقعية يتحكم فيها منطق الواقع ومنطق الحقيقة، مما يجعلها تؤدي مجموعة من الوظائف داخل القول الحجاجي، بهدف الإقناع وإثارة شعور المستمع[1].

عمليّاً هنا، يمثل (الربيع العربي)، - من حيث التطبيق - ورياح التغيير التي صاحبته، منذ انطلاقته في سيدي بوزيد في السابع عشر من ديسمبر، واقعةً عربيةً حجاجيةً كبرى، جاءت حاملةً في كينونتها شيئاً من الدهشة والفجأة التاريخية، حيث انفجرت السيول الشعبية في الساحات والميادين، على حين غفلة من كلٍ من الواقع، والمسيطرين عليه في هذه البلدان العربية، وحين وقعت هذه الواقعة العربية حاملة في طياتها شيئاً من الاختراق والاستباق الزمني، واجتثاث الواقع العربي من جموديته، وإنقاذ الأفق العربي من انسداده التاريخي، فإنها بلا شك أحدثت شرخاً وزلزالاً على مستوى الأفكار والنظم الثقافية والتيارات الدينية، لا يقل قوةً وعنفاً عن الشرخ الذي أحدثته في النظم السياسية والزلزال الذي ضرب بالعروش والكراسي في بلدان الثورات العربية.

وهنا يمكن الحديث عن واقعة (الربيع العربي)، التي حملت في رحمها جملة من الوقائع، بوصفها منطلقاً حجاجياً تداولياً كبيراً، من زوايا ثلاث:

---

(١) ينظر: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: ١٨٨.

الأولى: تتعلق بحجم الأسئلة الكبرى التي نشأت حول هذه الواقعة، فحين انفجرت شرارة هذه الثورات واتسعت رقعة الاحتجاجات الشعبية العربية اتسعت معها خارطة الأسئلة والأفكار والمفاهيم حد الالتباس وعمى الألوان أيضاً، حتى صنعت هذه الأزمة أزمةً أخرى هي أزمة الأسئلة الجديدة، من قبيل: مشروعية هذه الثورات السلمية، وأحكامها، ونوازلها، وأهدافها، ومطالبها، وتحدياتها، واقتصادها، وثقافتها، وحاضرها ومآلاتها ومستقبلها ودروسها، وهي أسئلة تأخذ شكل الزوايا الحادة المتقابلة، وبهذا تنطلق الفعاليات الحجاجية حول هذه الواقعة، بين معارضٍ ومعترَضٍ، ومعتقدٍ ومنتقد، ومؤيد ومعارض، ويغدو السؤال مشروعاً لسؤال آخر، وهكذا تتناسل الأسئلة وتُقْلِقُ وتؤرق بحجم قلق هذه الواقعة الاحتجاجية وأرقها، وبحجم مساحة أحلامها وخيباتها!

الثانية: وهي زاوية تتصل بتلك الوسائل والوسائط الإعلامية، التي تكمن مهمتها الحجاجية الإقناعية في زيادة واقعية هذه (الواقعة) الكبرى، والقطع بها، وعدم الشك أو الدحض لشيء من تجلياتها على الواقع، وتعني ما أفرزته ثورة «الإعلام الجديد» بفضاءاته وشبكاته، وهو ما أطلق عليه بعض الباحثين بـ: «وثائقيات الربيع العربي»[1]، حيث: «رافقت وسائل الإعلام

(١) أصدرت قناة الجزيرة الوثائقية كتابها الرابع «ربيع الوثائقي، دراسات في وثائقيات الثورة»، لمجموعة من الباحثين، وهو كتاب يرصد الأفلام الوثائقية عن الثورات العربية، ويحللها.

الجديدة، خاصة الوسائط الاجتماعية منها كالفيسبوك واليوتيوب، الثورات العربية التي عرفتها معظم الأقطار العربية باعتبارها مستقلة وغير خاضعة للرقابة المباشرة، فلقد كان لها تأثير كبير في تحريك الشعوب ضد الاستبداد وتشجيعها على المواجهة، وكان للهاتف الجوال موقعه في هذه الثورات ومساهمته فيها بشكل فعال بحيث حملت إلى العالم بالصوت والصورة تفاصيل الأحداث، وأحياناً كثيرة مباشرة، وهو ما خلق أجواء جديدة، خاصة مع وجود قنوات فضائية أيضاً عربية وغربية عالمية تبث ما يصلها منها لتستكمل دائرة الإعلام والاتصال»[1].

الثالثة: وهي تتصل بتلك البرامج الحوارية الفضائية، التي أخذت شكل المناظرات والتبادلات الحجاجية، في شأن واقعة (الربيع العربي)، وهي حوارات قد أخذت من هذه الواقعة منطلقاً مركزياً في حوارها وتبادلها الرأي، بل إن بعض هذه البرامج قد جعل الثورة هي الهدف الأساسي والمنطلق الرئيس لإقامته، من ذلك مثلاً برنامج (حديث الثورة)، على قناة الجزيرة، يضاف إلى ذلك تلك البرامج الحوارية الحجاجية التي واكبت هذه الواقعة في موضوعات تتعلق بأسئلة الربيع العربي، سواء على المستوى السياسي كما نجد في برنامج (الاتجاه المعاكس) في مواسمه الأخيرة، أو على مستوى الخطاب الديني تجاه واقعة الربيع العربي، كما نجد في برنامج (حوارات نماء) على قناة دليل الفضائية.

---

(١) ربيع الوثائقي «تحرير الفيلم الوثائقي من السلطة بعد الثورات العربية»: ٧١.

هذا هو إذن أول المنطلقات الحجاجية، نظرياً وتطبيقياً، حيث يتصل بشأن الوقائع والأحداث التي تقتضي تسليماً وإدراكاً محسوساً، هنا يظل الخطاب الحجاجي من قبل طرفية المتناظرين مشغولاً بهذه الواقعة، ومتحفزاً لها، ليس في استمطار العقل المزيد من البراهين بل في الانشغال بالكشف والتفسير والتوضيح للعلاقات الرابطة بين هذه الواقعة أو تلك بما يتناسب مع فكرة أحد الأطراف في المقام الحجاجي.

٢ ـ الحقائق:

الحقائق هنا هي عبارة عن: «أنظمة أكثر تعقيداً من الواقع، وتقوم على الربط بين الوقائع، ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية أو دينية (حقائق دينية مفارقة للتجربة»[١]، هذه الحقائق هي وقود الخطاب الحجاجي، وهنا حين ينطلق الحجاج حول هذه الحقائق أو النظريات والمفاهيم، يصبح الحجاج شكلاً من أشكال الفحص العلمي الذي أطلقه أبو نصر الفارابي في منطقه كتاب «الجدل»[٢].

في هذا المثال الذي ذكره أرسطو في كتاب «الخطابة»، يبدو الربط بين الحقيقة والواقعة التي أنتجت هذه الحقيقة، لتصبح أثراً من آثارها، وهو المثال الذي ذكره الدكتور عبد الله صولة،

---

(١) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٠٩.

(٢) منطق الفارابي كتاب «الجدل»: ٢٩ ـ ٣١، وينظر: مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي، د. حمو النقاري، ضمن بحوثه في كتابه المنطق في الثقافة الإسلامية: ٢٠ ـ ٢٢.

في سياق الحديث عن الربط والعلاقة بين الوقائع [المنطلق الأول]، والحقائق المتعلقة بها:

- الواقعة (أ) (واقعة جزئية) هي: أن بايستراتوس وقبله ثياجنيس الميغاري كانا طلبا حرساً خاصاً، وحين حصلا ذلك تحولا إلى طاغيتين.
- النظرية (س): كل زائغ إلى الطغيان يطلب حرساً خاصاً.
- القضية (ب): وهو الرأي الذي يريد الخطيب حمل السامعين على التصديق به: ديونوسيوس طاغية لأنه يطلب حرساً خاصاً، فقد تضافرت على تأييد القضية (ب) الواقعة (أ)، والنظرية (س)[1]».

وحين يعمد أحد أطراف الحجاج إلى الحقائق، ويجعلها المنطلق في خطابه، ويربط بينها وبين الوقائع، فإنما يلجأ إلى هذا بوصفه إجراء عملياً تداولياً يأتي: «ليمنح حجاجه بداية قويةً نافذة، فالحقائق تقوم على فكرة الربط بين الوقائع، وبذلك فهي تتأسس في الغالب على مفاهيم فلسفية ودينية وعلمية»[2]، وحينئذٍ: «لا تكتسي الحقيقة معناها التام إلا في نهاية المجادلة»[3] كما يقول بلاشار.

وعند المقاربة التطبيقية الجامعة بين النظر لهذه الواقعة

---

(١) أهم نظريات الحجاج: ٣٠٩.
(٢) الحجاج في البلاغة المعاصرة: ١١٢.
(٣) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد: ١٧٠.

العربية الكبرى، (واقعة الربيع العربي)، والحقائق المرتبطة بها، سنجد في يسر أن هذه الواقعة قد أنتجت عالماً مدهشاً من الحقائق والآراء والمفاهيم الجديدة، التي ولدت من رحم هذه الثورات، سواء على مستوى الأفراد من صناع الخطاب (دينياً، وسياسياً، وفكرياً، وثقافياً)، أو على مستوى مراكز البحوث ومخازن الدراسات الثقافية والفكرية مستودعاتها، فمنذ انطلاق شرارة الثورات في سيدي بوزيد، والفضاء التداولي العربي والعالمي يشهد حالات من التفاعل الحجاجي، الذي ينطلق من حقيقة من الحقائق المرتبطة بهذه الواقعة، ويتم التبادل حولها حجاجياً، في مشاهد حوارية تفاعلية لا تهدف إلى فحص بعض هذه الحقائق واكتشاف مقبوليتها، بعد الخلاص من سطوة الاستبداد الذي حاول طول عقود تغييب جملة من هذه الحقائق، وإنما على مستوى إنتاج حقائق ومفاهيم جديدة، تنتمي إلى أنساق وحقول مختلفة على مستوى (الخطاب الديني، والفكري، والثقافي، والسياسي) على سبيل المثال، وهذه الحقائق التي تمثل منطلق الخطاب الحجاجي في الفضاءات الحوارية العربية، تأتي وتتنزل جديدةً لتسد فراغاً هنا وفراغات هناك، في مرحلة التيه بعد الثورات وهو ما عبر عنه الدكتور سلمان العودة: «تيه في البحث عن المخرج، وتيه في إعادة بناء المفاهيم، وتيه في تصور واقع الثورة»[1].

---

(١) أسئلة الثورة: ١٨.

وللاقتراب من ضفاف هذه الفكرة، لنا أن نتأمل تلك الحوارات الفكرية، والتفاعلات الحجاجية، التي أقيمت على هامش الثورات العربية في بعض القنوات الفضائية، وهي حوارات ومناظرات اتخذت من بعض الحقائق والمفاهيم المتصلة بواقعة الربيع العربي منطلقاً لها في الحجاج، من ذلك على سبيل المثال سلسلة الملفات الحوارية التلفزيونية، التي أنتجها مركز نماء، على قناة دليل الفضائية، وقدمها وأدارها الشيخ عبد الله القرشي - عبر برنامج (حوارات نماء)، والتي تبادل أطراف الحجاج فيها حول جملة من المفاهيم والحقائق والنظريات المتعلقة بفقه الثورة وفكرها وفلسفتها، من قبيل (الدولة الدينية والدولة المدنية)، وغيرها، ومن ذلك بعض الحقائق التي جاءت في عناوين حلقات الاتجاه المعاكس، وتحاجج حول أطراف الحوار، (قدسية الحاكم العربي)، (توريث السلطة)، (الأنظمة الجديدة بعد الثورات)، (هل هناك مؤامرة كبرى على الإسلاميين؟)، ومن ذلك بعض المناظرات التي أقيمت في بعض مراكز البحث وصناعة الرأي في بعض البلدان العربية كالمناظرة التي قامت بين أدونيس والطاهر لبيب عن الثورة التونسية[1]، وبعض مفاهيم الثورة والحقائق الجديدة المتعلقة بها.

وبنظرة تحليلية لهذه التفاعلات الحجاجية في هذه السياقات الفكرية الفضائية، يمكن أن يقال بأن هذه الأنشطة الحجاجية أنتجت وظيفتين تداوليتين تجاه هذه الحقائق:

---

(١) قامت قناة الجزيرة ببث جزء منها في الحصاد المغاربي على الرابط الآتي:
http://www.youtube.com/watch?v=mtGVKMFuBUI

الأولى: وظيفة إنتاجية: تتمثل في إنتاج أفكار ومفاهيم جديدة من حيث الأصل، صنعتها هذه الواقعة، سواء كانت هذه الأفكار متعلقة بالذات العربية في وعيها الجديد، بأنساق قيمها ومعتقداتها وعلاقتها مع الآخر، كل هذا يتنزل بلا شك في فضاءات معلنة، يغلب فيها البعد الحجاجي، وتبرز فيها المدافعة الفكرية.

الثانية: وظيفة تقويمية: تتمثل في القراءة الجديدة لبعض الأفكار والمفاهيم القديمة، ذات الامتداد التاريخي، فمفهوم (الديموقراطية) سوف يُناقش من جديد في قلب الحدث، من ناحية تقويمية في فضاءات حجاجية متنوعة، حسب اختلاف المرجعيات والنماذج الإرشادية، والأطر المنهجية.

٣ ـ الافتراضات:

يعبّر هذا المنطلق عن عمل تداولي، يتمثل في جلب الحقائق المتوقع حصولها في ضفاف المستقبل، خلافاً للمنطلق السابق الذي يركز على استدعاء الحقائق من ذاكرة الماضي أو مما هو في الحاضر، وهذا الملمح هو الفارق بين هذا المنطلق وسابقه، ففي الممارسة الحجاجية «عندما يفترض المتكلم شيئاً فهو يفترضه في عالم أو إمكانية»[(١)] يتوقع حصوله، ومن ثم ينطلق الحجاج منها.

وهذه الافتراضات كما يؤكد بيرلمان وغيره: «شأنها شأن

---

(١) الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، مقاربة تداولية: ٢١٣.

الوقائع والحقائق تحظى بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها، والتسليم بها لا يكونان قويين، حتى تأتي في مسار الحجاج عناصر أخرى تقوّيها»[1]؛ أي: إن هذا المنطلق في المقام الحجاجي الإقناعي له روافد أخرى تأتي لتدعم قوته وإمكانية الانطلاق منه بين الطرفين، ومن أهم هذه الروافد تهيؤ الطرف الآخر (المتلقي) لاستقبال هذه الافتراضات، من حيث وضوحها وإمكانية حدوثها، وهو مطلب مهم في هذا المنطلق، كي نضمن للتداول الحجاجي الاستمرار، لا التراجع أو التوقف من البداية.

هذا المنطلق، يأتي في التفاعل بين أطراف الحجاج حاملاً معه جملةً من المعاني والوظائف التداولية، وذلك حين يستخدم المتكلم أسلوباً من أساليب الافتراض الحجاجي، وقد عبّر عالم الحجاج ليونيل بلنجر عن هذه المعاني والوظائف، التي تُشحن بها دلالة أفعال الافتراض في الخطاب الحجاجي، حيث يبين أن: «الاحتجاج بالافتراض ليس إلا حجاجاً سببياً (من السبب إلى الأثر)، إنه تخمين خالص، وافتراضي، إنه تخيّل يعمل كحاجز للتحذير والتهديد والرفض: «إذا نجحت أحزاب اليسار فستكون نهاية الحريات»، إذا لم نُغضّ الطرف عن هذه الديون فستفلس المؤسسة، أو من أجل التحريض والاستمالة: «إذا نجحت فستكون لك مكافأة كبرى»[2]، كما أنه: «يمكن أن نستخدم

---

(١) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣٠٩، وينظر:

(٢) عدة الأدوات الحجاجية، ليونيل بلنجر، ترجمة: قوتال فضيلة، موسوعة الحجاج: ٥/١٥٤.

الافتراض من أجل تحريك شخص ما حول أفكاره»[1]، كما أنه: «يمكن للافتراض أن يفجر انطلاقة مرحلة شك عند المستمع، عندما لا يقتضي الأمر تهديداً ولا قلقاً»[2].

في الفضاء التداولي قديماً، آثر الفقهاء في الخطاب الفقهي هذا النوع، سواء في السياق الإفتائي أم في سياق الردود والمناظرات الفقهية، حيث يتخذ الافتراض منطلقاً من منطلقات الإقناع، وذلك عبر أساليب تركيبية متنوعة، من ذلك أسلوب الفنقلة الشرطي (فإن قال قائل، فإن قيل... قلنا، فإن قلتم... قلنا)، وهذا الأسلوب الشرطي: «هو الأسلوب المفتاح الذي يربط التقاول المفترض بين طرفي الخطاب»[3] في المقامات الحجاجية، وهذا ما نجده ظاهراً في خطاب كبار الفقهاء قديماً، كما نجده مثلاً في بعض الشواهد الحجاجية الفقهية ـ لدى عالم حجاجي كشيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه وفي مناظراته وردوده[4].

لو بقينا مع سياق واقعة (الربيع العربي)، التي اتخذناها نموذجاً للمقاربة التطبيقية في منطلقات الحجاج، بوصفها عناصر مرتبطة متماسكة، وذهبنا لاستنطاق بعض الفعاليات والمداولات الحجاجية، بشأن مسار الثورات وما آلت إليه من تحول نحو

---

(١) المرجع السابق: ٥/١٥٥.

(٢) السابق: ٥/١٥٥.

(٣) الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: ٢١١.

(٤) المرجع السابق: ٢١٠ ـ ٢١٣.

الديموقراطية أو انقلاب عليها، لوجدنا أن جزءاً من هذه الفعاليات الحجاجية، إنما تنطلق في بداية الحجاج من افتراض حدثٍ مستقبلي متوقع الحصول ثم التداول حوله، ولنقتصر على مثال واحد هنا وهو (سباقات الرئاسة) في موسم الانتخابات في بعض بلدان الربيع العربي، فالفعاليات الحجاجية كانت تبدأ في موسم الانتخاب في مصر على سبيل المثال (ماذا لو فاز الإسلاميون في انتخابات الرئاسة؟، ماذا لو فاز الإخوان، ماذا لو فاز مرسي؟ وماذا لو فاز شفيق؟)، وفي تونس (ماذا لو فازت حركة النهضة)، ثم تبدأ المداولات حول هذا الافتراض، من خلال ما يملك كلا الطرفين في الحجاج من معارف مشتركة، وذلك لأن: «الفعل الافتراضي مبني على معارف سابقة»[1].

ومن جانب آخر يتعلق بالمناظرة بين مرشحي الرئاسة أنفسهم، حيث نجد على سبيل المثال أن المناظرة التي قامت بين الأستاذ عمرو موسى والدكتور عبد المنعم أبو الفتوح في سباق الرئاسة في مصر والتي قامت في ـ تاريخ ١٠ مايو ٢٠١٢م، كانت منطلقة بشكل مركز من سؤال افتراضي يوجه لكل من الطرفين: «ما هو شكل الدولة المصرية كما تحكم بها وتتصورها، وكيف تستطيع أن تصل بها إلى هذا التصوّر؟ لو أنك كنت رئيساً وقت أحداث العباسية، ما هي الإجراءات وما هو الخطاب السياسي الذي ستستخدمه؟ وما هي الآليات التي ستقدمها لمواجهة الأزمة،

---

(١) الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، مقاربة تداولية: ٢١٣.

ما هي سياستك في التعامل مع المظاهرات»[1]، وهكذا، في أسئلة توجه بصيغة الافتراض لكل طرف فيما لو كان رئيساً.

هذه إذن هي الافتراضات من حيث الماهية، والوظائف، وهي: «تقتضي بأن يفترض المخاطب بعض الدعاوى، وذلك من أجل احتواء موضوع الاختلاف بكل ما يمكن أن يكون جزءا منه»[2]، وهي: «تقوم على تصورات ظنية»[3]، ممكنة الوقوع كما رأينا في المثال التطبيقي السابق.

٤ ـ القيم:

تمثل القيم بوصفها نظاماً إنسانياً، وسلوكاً رمزياً، منطلقاً مهماً في التفاعل الحجاجي، وتبدو أهمية القيم في الحجاج كما يقول بلنجر من خلال تعبيرها عن: «مواقفنا المواجهة للواقع، إن لها حياة مكثفة، وطابع واسع، يجعلها كونية. إن القيم عند شخص ما أمر «عفوي دائم»، ومن ثمة، فإنها أقل ميلاً إلى الاتهام، إنها مفعمة بالحساسية، وليس من السهل صياغتها بأصول معترف بها، أو من دونها»[4].

في حديثه عن القيم بوضعها منطلقاً حجاجياً، يؤكد بيرلمان على أهمية هذا المنطلق، ودورها في تحقيق أهداف تداولية

---

(١) المناظرة على قناة: ontv، وهي على الرابط الآتي:
http//www.youtube.com/watch?v=Y4rx92f8D8

(٢) المرجع السابق: ٢١٢.

(٣) السابق: ٢١١.

(٤) عدة الأدوات الحجاجية، ليونيل بلنجر، ضمن موسوعة الحجاج: ٥/١٤٧ ـ ١٤٨.

كبرى، وهو يذهب على نحو عام إلى: «أن القيم عليها مدار الحجاج بكل ضروبه»[1]، ولكن يؤكد على ملمح مهم يتصل بالحقول والسياقات الحجاجية التي تحضر فيها القيم؛ وتعد منطلقاً حجاجياً فيها أكثر من غيرها، فيرى أن القيم: «لئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي والعلوم الشكلية، فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والسياسية والفلسفة غذاء أساسياً، فهي التي يعوّل عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء»[2].

هذه القيم هي فضاء واسع ومتنوع، ولأنها كذلك قدّم الحجاجيون في هذا إضاءةً تفيد بأن القيم غالباً ما تأتي على ضربين، يتواتر استعمالهما في الحجاج، هما القيم الكونية، والقيم المجردة، : «فالحجاج اعتماداً على القيم الكونية يعني استدعاء الخير والحق والجمال، واتخاذها مراجع في الكلام، وخلفيات إليها يستند القول، وعليها يتأسس الرأي والموقف»[3]، هذا الضرب الأول، والسمة المحددة له هي أنه يعني الكلي واليقيني الشامل، الذي يضم تحته ما هو دونه من القيم، أما الضرب الثاني فهو القيم المحسوسة التي: «من شأنها أن توجه الفعل، وتقيد السلوك، وهي قيم تسهل ملاحظتها، والتحقق من

---

(١) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٣١٠.

(٢) المرجع السابق: ٣١٠.

(٣) الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، د. سامية الدريدي: ٢٧١.

تحقيقها في الواقع، وكيفيات تطبيقها، من هذه القيم نذكر الوحدة والنظام والصدق والأمانة والتقوى والاستقامة»[1]، وهي كما نلاحظ أقل شمولية من القيم الكونية.

كثيراً ما اتخذت الفعاليات الحجاجية في مرحلة الربيع العربي، قيمة من قيم النضال الثوري السلمي، ثم انتقلت تتبادل حولها، أخذاً ورداً، وجذباً ودفعاً في الرؤى والأفكار، فالحدث العربي هذا هو «انفجار كبير»، وُلدتْ على أعتابه جملة من القيم، تراكمت حولها الأسئلة والردود والإحالات، لذلك وجدنا بعضاً من الفعاليات الحجاجية قد اتخذت من إحدى هذه القيم منطلقاً، ثم تجاوزت ذلك إلى ما حف بهذه القيمة من يقين هذا الطرف بها، وشك هذاك الطرف بها وبفاعليتها، من ذلك ما جرى في المناظرة الفكرية المتزامنة مع الثورة التونسية، بين الشيخ راشد الغنوشي والدكتورة نايلة السليني[2]، وهي مناظرة انطلقت من جملة من القيم التي أنتجتها الثورة في تونس، وأفق المستقبل في مرحلة الاستقرار، من ذلك قيمة (التعددية)، وسؤال (التعايش) بين الأفراد والأحزاب والهويات ومؤسسات المجتمع المدني، وغيرها من قيم التحول من الاستبداد إلى الديموقراطية والمشاركة السياسية المتنوعة في تونس، وكما ظهر أيضاً من الحجاج بين أدونيس والطاهر لبيب، في المناظرة السابقة حول سؤال (التغيير

---

(١) المرجع السابق: ٢٧٨.

(٢) المناظرة موجودة على موقع اليوتيوب، وبث قناة الجزيرة مباشر جزءا منها:
http://www.youtube.com/watch?v=jtSvbwwRy0w

الكلي)، وليس الجزئي في الحدث الثوري العربي، والانطلاق من هذا السؤال بوصفه قيمة من قيم البناء والتنمية في مرحلة التحول الديموقراطي.

في المناظرة الرئاسية في مصر، التي جرت بين عمرو موسى وعبد المنعم أبو الفتوح انطلقت بعض المحطات والفقرات الحوارية في هذه المناظرة من قيمة من القيم، يوجه السؤال حولها إلى كلا الطرفين، من ذلك على سبيل المثال: «(قيمة الحرية): ما هي الصلاحيات اللازمة لرئيس الجمهورية للنهوض بمصر، والصلاحيات التي يجب التخلي عنها، (القانون): ما هو الشكل المثالي لتشكيل الجمعية التأسيسية للدستور؟ (المرجعية): ما هي رؤيتك لعلاقة الدين بالدولة والدستور والمواطنة؟ (الأمن): ما هو الوضع المثالي للمؤسسة العسكرية في السنوات الخمس المقبلة»[1].

وحين يعبر بلنجر عن حضور القيم في الخطاب السياسي لمرشحي الرئاسة بقوله: «يستند كل خطاب لممثلي رئاسة الجمهورية على قيم محسوسة»[2]، ويبين أن هذه القيم: «ترجع إليها الأحزاب الاجتماعية»[3]، هذا يعني أولاً أن هذه القيم هي

---

(١) ينظر: تحليل الدكتور عماد عبد اللطيف لمضامين هذه المناظرة، والأساليب والتقنيات المتبعة فيها، وأثر ذلك على مستوى الخطاب السياسي في كتابه: بلاغة الحرية، معارك الخطاب السياسي في زمن الثورة: ٢٠٣ ـ ٢٠٩.

(٢) عدة الأدوات الحجاجية، ضمن موسوعة الحجاج: ٢١٥.

(٣) المرجع السابق: ٢١٥.

مهوى أفئدة هذه الشعوب التي تشاهد هذه المناظرة، ولذا فهي تقارن بوعي أي الطرفين أقرب إلى تحقيقها ونقلها من التمثل الخطابي إلى التمثيل الواقعي، كما يعني ثانياً أن كلا الطرفين عليه أن يدرك أن نفوذ الحجاج الإقناعي إنما يتحقق بقوة علاقته بهذه القيم التي انطلق منها الحجاجي ووعيه بها، وانتمائه التاريخي إليها؛ ذلك لأن الحجاج حين ينطلق من قيمة ما، فإن كلا الطرفين لا يكتفي بتثبيت هذه القيم وادعاء تمثيلها فحسب، بل بمحاولة تجريد الطرف الآخر منها، وهذا ما يحدث كثيراً في المناظرات الرئاسية، والفكرية[1].

٥ ـ الهرميات:

هذا المنطلق الحجاجي موصولٌ بالمنطلق السابق، من خلال اعتبار القيم هي العصا التي يتوكأ عليها كل طرف منذ نشأة المقام الحجاجي، لكننا هنا في هذا المنطلق سنكون أكثر تركيزاً من السابق، وذلك بالانتقال إلى الموازنة بين هذه القيم في الحجاج، فبدل ما يكون الانطلاق من قيمة واحدة والتداول حولها في المنطلق السابق، سنكون هنا بين قيمتين والحجاج

(١) نجد في هذه المناظرة التي جرت بين المرشحين عمرو موسى وعبد المنعم أبو الفتوح، شيئاً من أمارات تبنّي قيماً معينة في مقابل تجريد الطرف الآخر منها، من ذلك مثلاً إشارات أبو الفتوح إلى «فلولية» عمرو موسى، وأنه يمثل رمزاً من رموز النظام البائد: «والقاعدة تقول ـ والكلام لأبو الفتوح: من يصنع المشكلة لن يحلها»، وتلميح عمرو موسى إلى: «إخوانية» أبو الفتوح، وربط ذلك بالصورة الذهنية المصرية والعربية عن جماعة الإخوان.

سيكون حول أيهما أولى، سواء للفرد أو للمجتمع؟، وهنا يقدم بيرلمان حول كون هذا المنطلق أخص من السابق إضاءة مفادها بأن: «القيم ليست مطلقة، وإنما هي خاضعة لهرمية ما، فالجميل درجات، وكذلك النافع، والهرمية بعد ذلك نوعان: مجردة مثل اعتبار العدل أفضل من النافع، ومادية محسوسة كاعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان»[1].

وهنا، سندرك أن جوهر الأمر في مفتتح المقام الحجاجي ليس هو في تعيين قيمة ما، والاتفاق عليها، وإنما يكمن أيضاً في تسلسلها بعد مسألة قبولها، وهو ما حدا ببيرلمان إلى التأكيد على: «أن هرمية القيم في البنية الحجاجية أهم من القيم نفسها، فالقيم وإن كانت تسلم بها جماهير سامعين عدة، فإن درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور إلى آخر، وهو ما يعني أن القيم درجات وليست كلها في مرتبة واحدة. إن ما يميز كل جمهور ليست القيم التي يسلم بها بقدر ما يميزه ترتيبه إياها»[2].

وأحسب أن رهاناً مهماً من رهانات الوعي الحجاجي ينبغي الانتباه له هنا، وهو أن ندرك مسألة الاختلاف القائم في النظرة إلى القيم وتراتيبها والأولويات منها، حين نفضّل بعضها على بعض نحن أو الآخر. وهذا الاختلاف هو عمود الحجاج وبنيته وذروة سنامه؛ أي: إن الحجاج إنما ينشأ من فكرة الاختلاف في

(١) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣١٠.

(٢) المرجع السابق: ٣١٠.

النظرة إلى القيم وتفاضلها لدى هذا الطرف في الحجاج أو ذاك، ولكن الفيصل هنا هو ما يملكه كل طرفٍ من عُدة علمية، وذخيرة معرفية، يمتلك بها ناصية الإقناع برأيه، والدفاع عن فكرته في هذا المنطلق.

ولتوضيح هذه الفكرة، أذكر هنا حديث فيليب بروطون العالم الحجاجي، والمثال الذي ذكره على هذه الفكرة، حيث يقول: «والملاحظ في النهاية أن قضية صراع القيم هي عنصر مهم في المجادلات الحجاجية. مثلاً: هل نحن أحرار في تدمير صحتنا؟ في الجدال حول تشريع المخدرات، يمكننا أن نعارض بين قيمتين: الصحة من جهة، بوصفها قيمة ملموسة قوية في مجتمعاتنا، والحرية من جهة ثانية بوصفها قيمة مجردة توجد في أساس حياتنا الديموقراطية. مهمة الدولة تكمن في المحافظة على الصحة العامة؛ فهل تستطيع لأجل ذلك اتخاذ الإجراءات اللازمة التي تحد من الحريات؟ إن هذا التناقض يوجد في أساس حجاج آلان جيرار سلمى في نقده للمعايير التي تخنق ـ حسب رأيه ـ المجتمع الديموقراطي. بالنسبة إليه، يرى أن هناك، على كل حال، صراعاً بين هاتين القيمتين، وأنه يجب اختيار الحرية مهما يكن الأمر»[١].

في الفضاءات التداولية الحجاجية، حول واقعة الربيع العربي، سنجد أن كثيراً من المقامات الحجاجية الفكرية

---

(١) الحجاج والتواصل: ٩٤ ـ ٩٥.

والسياسية، إنما انطلقت من هذا المنطلق، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك، المناظرة التي أقيمت بين الدكتور محمد السعيدي، والدكتور محمد المختار الشنقيطي، على قناة دليل، حول الدولة الدينية والدولة المدنية، حيث انطلق مدير المناظرة، مقدم البرنامج (حوارات نماء)، من هذا المنطلق من خلال النص الآتي الافتتاحي للحوار: «بعد الربيع العربي لم تتغير الخارطة السياسية فحسب، تغيرت معها خارطة الفكر، وتغيرت معها كثير من المفاهيم. صعدت التيارات الإسلامية إلى سدة الحكم، بعد تشريد وتنكيل وانتظار طويل، أعاد هذا الصعود فتح النقاش من جديد: أي هوية لتلك الدول تدعو إليها تلك التيارات، هل هوية الدولة دينية أم مدنية؟ ينبغي أن تكون الدولة دينية، ينبغي أن تكون الدولة مدنية، ينبغي أن تكون الدولة مدنية بمرجعية دينية، خيارات تبدو متعارضة...»[1].

كما أن من أبرز ملامح الحضور لهذا المنطلق، ما نجده في كثير من الحوارات والمناظرات على هامش الثورة المصرية، بشأن التدافع والمقارنة بين الحكم المدني للجمهورية والحكم العسكري، سواء كان في حلقات من برنامج (مناظرة) على الجزيرة مباشر مصر[2]، أو في تلك المناظرات التي كانت تقيمها بعض مراكز البحوث والدراسات؛ كتلك المناظرة التي نظمتها

---

(١) رابط المناظرة على اليوتيوب: http://www.youtube.com/watch?v-Rleha YhkLUk

(٢) شاهد على سبيل المثال برنامج (مناظرة) على الجزيرة مباشر مصر: بين الحكم المدني والحكم العسكري: http://www.youtube.com/watch?v=EG4ZjVVBtR0

«أكاديمية الفنون» في القاهرة، بين هبة مورايف والدكتور محمد فهمي منزا في الطرف المعارض للحكم العسكري، المؤيد للحكم المدني، وبين سامح سيف اليزل والدكتور جمال عبد الجواد سلطان، وأدار هذه المناظرة يتم سباسيتان، الذي أسس «مناظرات الدوحة» سابقاً[1].

٦ ـ المواضع:

يعود مصطلح المواضع في أصله إلى الأدبيات الفلسفية وهو في معناه الأول مقولة وتقسيم لمختلف أنواع الميادين، وأنواع الحجج المستعملة عادة في الخطاب، وهذا هو المعنى العام الذي لأجله صاغ أرسطو كتاباً كاملاً في هذا المنطلق وشأنه وهو كتاب «الطوبيقيا»، وهذه المواضع هي عند أرسطو كما يقول رولان بارت: «ما تلتقي فيه أغلبية الاستدلالات الخطابية»[2]، وبناء عليه فهي تمثل المحور الذي تدور عليه نجاعة الفكرة أثناء الدفاع عنها، وبعبارة أسهل وأوضح تمثّل المواضع ـ كما يقول دوماسي ـ: «الأقفاص التي يمكن لكل الناس أن يذهبوا إليها من أجل أن يأخذوا مادة خطاب ما، وحججاً حول كل نوع من الموضوعات»[3]، إنها بتعبير شيشرون: «عبارة عن مخازن

---

(١) التقرير المفصل عن هذه المناظرة هنا:
http://ara.reuters.com/article/topNews/idARACAE79Q00F20111027?sp=true

(٢) قراءة جديدة للبلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة عمر أوكان: ٦٠، وينظر: العوامل الحجاجية في اللغة العربية، د. عز الدين الناجح: ٨٠.

(٣) قراءة جديدة للبلاغة القديمة: ٦١.

الحجج»[1]، فهي إذن ليست الحجج ذاتها، وإنما تلك الغُرَف في ذهن المتكلم التي تحفظ فيها الحجج ويستدعيها لحظة انطلاق الحجاج، ليتبادل حولها.

أما من حيث الأهمية لهذا المنطلق الحجاجي فتتمثل فيما تقدمه هذه المواضع من مؤونة كافية، وعدة احتياطية من الحجج التي ينهل منها في خطابه الحجاجي، ذلك لأنها: «الخانات أو الأقسام التي تقع تحتها الحجج، التي يلجأ إليها المتكلم كلما أراد التشريع لمطلبه من الخطاب لما فيها من صبغةٍ استدلالية»[2]، فإذن الانطلاق من هذه المواضع في الحجاج يساعد على استدعاء الحجج لأنها: «الحجرات التي تحفظ فيها»[3]، وقد أكد أنسكومبر على أهمية هذه المواضع بقوله: «إنه بالاعتماد على المواضع، وعلى المواضع فقط يرتكز الاستدلال... لذلك يمكن القول بأن المواضع تلعب في حيوية الخطاب دوراً تحليلياً كالذي تقوم به المسلّمات في النظام الرمزي»[4].

أشير هنا، إلى أن جانباً من جوانب الأهمية لهذه المواضع، بوصفها منطلقاً حجاجياً، يتعلق بمدى علاقتها بالمنطلَقين السابقين، وهما (القيم، والهرميات)، فالمواضع تُجنّد لخدمة

---

(١) أهم نظريات الحجج في التقاليد الغربية: ٣١١.

(٢) العوامل الحجاجية في اللغة العربية: ٤٩.

(٣) الحجاج عند أرسطو، د. هشام الريفي، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ١٨٩.

(٤) العوامل الحجاجية في اللغة العربية: ٨٧ ـ ٨٨.

القيم وهرمياتها في الخطاب الحجاجي، وهذا ما استحث بيرلمان لإلحاقها بالمنطلقات، وإلا فهي مصاحبات دائمة للخطاب الحجاجي على نحو عام، ولذلك نعتها بيرلمان بـ«المقدمات العامة»، فهي إذن: «روافد للقيم وهرميتها عند عملية الإقناع، التي يروم المتكلم تحقيقها، فهي بمثابة المقدمات الثواني أو المعاني التي يركن إليها الخطيب، وبدونها لا يستمد خطابه أي شرعية عند الجمهور»[1]، ولذلك قال عنها انسكومبر أيضاً إنها: «مبادئ عامة تصلح لتقوية الاستدلال وما هي بالاستدلالات... فهي تظهر كأنها ذات قوة قانونية»[2].

في سبيل الدفاع عن الفكرة، من المهم هنا الوعي بأن هذه المواضع هي منتجع استدلالي واسع، لا تشتمل على ضرب واحد من الحجج، وإنما هي في تضاعيف الخطاب الحجاجي، تأتي على أضرب ثلاثة:

١ ـ مواضع الكم:

وهي: «المواضع التي تثبت أن شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمية»[3]، بحيث يتكأ في الاحتجاج بها على مقولة (الكم، والعدد)، وذلك إذا صيغ الموضع على مقولة الكثير والقليل، فمثلاً: المال الكثير خير من المال القليل، ومنه أيضاً

---

(١) المرجع السابق: ٨٢.

(٢) السابق: ٨٧.

(٣) أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٣١١.

خطاب المشركين للنبي ﷺ ﴿وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [سبأ: ٣٥]: «فالنتيجة التي استخلصها المشركون من موضع الكثير الذي احتجوا به أنهم غير معذبين»، فجملة ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ نتيجة لجملة ﴿نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا﴾، التي جاءت في شكل مقدمة يحكمها موضع «الأكثر أفضل من الأقل»[1].

تبدو الجولات الانتخابية، وحملات الاستفتاء الشعبي على الدستور، واستطلاعات الرأي، التي تقيس اتجاهات الشعب وقناعاته حول مشروع أو حزب أو فرد، تعد هذه مثالاً بارزاً على موضع (الكم) هنا، حيث تبدو النتائج هي المنطلق الحجاجي الذي يشعل أوار التبادل السجالي بين أطراف الحجاج، بغض النظر عما يحف بهذه الحملات والاستطلاعات من اعتراضات واتهامات بالتحريف أو التزوير؛ لأن المقصد والهدف هنا النتيجة التي تعبر عن موضع الكم، وليس العمل أو المقدمات التي تسبقها، فالنتيجة هي التي ستتخذ منطلقاً حجاجياً يتم التحاور حولها، من قبل المعنيين بشأنها، ولنقتصر على مثال واحد، من أمثلة كثيرة في هذا السياق، حيث يفتتح فيصل القاسم حلقات الاتجاه المعاكس بنتيجة الاستفتاء حول موضوع معين، ثم تنطلق المناظرة حوله، من ذلك، حلقة (هل الإسلاميون ضد العلمانيون في مصر وتونس في ٦/٨/٢٠١٣م) حيث بدأ الحلقة بسؤال

(١) العوامل الحجاجية في اللغة العربية: ٨٤.

الاستفتاء: «هل تعتقد أن تفجير الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين هدفه إفشال الربيع العربي؟»: ٩١٪ نعم، ٨،٢٠٪ لا، لو بدأت معك حول هذه النتيجة دكتور كمال الديب...)[١]، فالحجاج في هذه الحالة سيدور حول هذا الكم في (نعم) و(لا)، والأفكار المتعلقة بنتيجته.

٢ ـ مواضع الكيف:

ويقصد بهذه المواضع تلك: «التي يستدل بها في الخطاب على أن أمراً أصلح من أمر لأسباب ترجع إلى هيئة ذلك الأمر، وكيفية تشكله، بحيث يكون نسيج وحده، من ذلك على سبيل المثال التقريبي، تمجيد القرآن للقلة على الكثرة؛ لأسباب تعود إلى أفضلية القلة من حيث الكيف وهو (الإيمان)، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾»[٢].

يذكر فيليب بروطون بعض الأمثلة على هذا النوع من المواضع؛ لتقربها إلى الأذهان بشكل أكبر، : «فقد أجاب نيكولا ساركوزي وزير الاتصالات في سنة ١٩٩٤م في خطاب أمام المجمع الوطني على مؤاخذات النائب البرلماني رويبر أندري فيفيان، الذي لم يتدخل بسرعة في قانون إضراب صحافيي الراديو

---

(١) ينظر: أهم نظريات الحجاج: ٣١٢، والعوامل الحجاجية في اللغة العربية: ٨٥، والحجاج والتواصل: ٩٦.

(٢) رابط الحلقة على اليوتيوب: http://www.youtube.com/watch?v=yjcfHF4S24U

الشعبي»، بالطريقة الآتية: «ما يهم ليس هو الزمن الذي نقضيه للخروج من الأزمة، ولكن الطريقة التي نخرج بها منها»[١].

في شأن الربيع العربي، حصل في بعض بلدان الثورات ما يسمى بـ«التحول» على التحول الديموقراطي، أو ما يسمى بالثورة المضادة، أو الانقلاب...، كما حدث في مصر تحديداً، والقوى الثورية هذه انطلقت في مناظراتها بشكل مركز من (الكيفية) الإدارية السياسية، لا من (الكمية) الشعبية التي أنتجتها صناديق الاقتراع، باختيار الشعب، هذا بالإضافة إلى أن الثورة المضادة كانت تنطلق من موضع (الكم) أيضاً، وهو ما أشار إليه الأستاذ فهمي هويدي في مقالته (اللعب بالمليونيات): «لا أعرف إلى أيّ مدى يمكن أن نأخذ على محمل الجد أرقام التوقيعات المليونية التي يتحدث عنها معارضو الرئيس محمد مرسي ومؤيدوه، لكني لا أخفي أنّني استهولت ادعاءات الطرفين، سواء منظمو حملة تمرد الذين أعلنوا عن أنّهم جمعوا أكثر من ٢٢ مليون استمارة طالبت الرئيس بإجراء انتخابات رئاسية مبكرة، أو المؤيدون القائمون على حملة تجرد الذين قالوا إنّهم وصلوا إلى الرقم ٢٢ مليون ويستهدفون جمع توقيعات من ٣٣ مليون شخص»[٢]، ولكن أشار إلى موضع (الكيف) حين يستخدم في الاحتجاج الثوري: «إنّ من حق أيّ باحث أن يقول حين يسمع

---

(١) الحجاج والتواصل: ٩٦.

(٢) مقال فهمي هويدي:

http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?id=4789221f-2c40-4d78-9573-44ea65689443

أرقام المليونيات المتداولة في ساحتي المعارضة والتأييد أن يتساءل: لماذا لا تذهب تلك الملايين إلى صناديق الانتخاب كي ترجّح الكفة التي تراها أصلح لإدارة البلد، بدلا من حشد الحشود وملء الأجواء بالصياح والضجيج، ناهيك عمّا يستصحبه ذلك من عنف وفوضى وتعطيل للمرافق وإهدار لمصالح الخلق».

٣ ـ مواضع اخرى:

هناك مواضع أخرى، غير مواضع (الكم)، ومواضع (الكيف)، ولكنها أقل حضوراً، في التداوليات الحجاجية، يمكن الإشارة إليها على سبيل الإيجاز، والتمثيل لها، من وحي الواقعية العربية المتخذة أنموذجاً هنا في منطلقات الحجاج، من تلك المواضع مواضع «الترتيب»؛ كاعتبار السابق من الأنظمة والمبادئ والقوانين أفضل من اللاحق؛ أي: «إن ما سبق أفضل مما لحق، وأنه ليس بالإمكان أفضل مما كان»[١]، ومن ذلك أيضاً مواضع (الموجود)، التي تعتمد في خطابها الحجاجي على مقولة: «إن ما هو موجود أو واقع أفضل من المحتمل أو الممكن، أو ما سيأتي فيما بعد»، ومنه المثل الشعبي: «عصفور في اليد خير من عشرة فوق الشجرة»[٢]، وهذه المواضع في جملتها تتسم في مضامينها بمناهضة التغيير في خطابها الحواري، والرضا بالواقع الآمن المضمون.

---

(١) العوامل الحجاجية في اللغة العربية: ٥.

(٢) الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، من خلال مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة، لبيرلمان، د. عبد الله صولة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣١٢.

منذ انطلاق شرارة الربيع العربي، والفضاء التداولي الحجاجي الديني قد انقسم إلى طرفين مختلفين في الرؤى والأفكار تجاه هذا الانفجار الشعبي المفاجئ، وفي مصر على سبيل المثال، تبدو مواقف التيارات السلفية أنموذجاً حياً على هذين الموضعين الحجاجيين، ففي ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م، انطلقت بعض التيارات السلفية في خطابها المحذر من هذه الثورة من موضع (الترتيب) وموضع (الموجود)، واحتشدت البيانات التي أصدرتها بعض الأحزاب السلفية بذلك، فقد عزا الشيخ محمود المصري رفضه للحراك الثوري في مصر إلى (الخوف من الفتنة والفوضى)، داعياً عبر فضائية النيل المصرية الشباب المعتصم في الميادين المصرية إلى العودة إلى منازلهم، وقبول وعود التغيير والإصلاح في المستقبل، التي قدمتها السلطة، ويجيب الشيخ مصطفى العدوي أن السبب في عدم تأييده للثورة في مراحلها الأولى هو عدم وضوح هويتها وموقفها من تطبيق الشريعة الإسلامية، ويبين الشيخ محمد الزغبي سبب رفضه لهذا المد الثوري هو الخوف من انعدام الأمن وانتشار الفوضى واستغلال ذلك من قبل إسرائيل والشيعة، فيما التزم الشيخ ـ أبو إسحاق الحويني بالصمت، وذلك «لضبابية المشهد»، وعدم وضوح المصالح والنتائج المترتبة على ذلك[1].

---

(١) ينظر: السلفيون والربيع العربي، د. محمد أبو رمان: ١٠٠ ـ ١٠١، ويُنظر تحولات الخطاب السلفي في كتاب: الإسلاميون وربيع الثورات، الممارسة المنتجة للأفكار، نواف القديمي: ٨٤ ـ ٩٥.

والكلام حول انطلاق بعض رموز التيار السلفي في رفضه لثورة ٢٥ يناير، من منطلق (الترتيب) وموضع (الموجود)، يدعو إلى الإشارة إلى المراجعات التي أعلنها بعض هؤلاء المشايخ بعد ثورة ٢٥ يناير، من ذلك التراجع الذي أعلنه كل من: الشيخ مصطفى العدوي، ومحمود المصري، ومحمد الزغبي، وإشارتهم كلٌّ على حدة ـ إلى أن السبب في مناهضتهم للمد الثوري ٢٥ يناير هو: عدم علمهم عن فساد نظام مبارك، إلا بعدما تبينت الأمور لاحقاً[١].

وحين تحول المشهد السياسي في مصر في ٣٠ يونيو إلى حالة أخرى، وانتقلت السلطة والحكومة عبر القوة والانقلاب والعسكرة من نظام منتخب إلى نظام آخر، ورجعت مصر إلى المربع الأول، مربع ما قبل ٢٥ يناير، هذا إن لم يكن المربع الأسوأ من نظام مبارك، ظهرت بعض المواقف السلفية، التي تؤكد بلغة التوق والفرح بانتصار الفكرة السلفية السابقة، وهي فكرة الرفض، أو الصمت، لثورة ٢٥ يناير، أو الصمت أمامها، انطلاقاً من موضع (الترتيب) أو (الموجود) في الخطاب الحجاجي السلفي، وهنا لا بد من الاكتفاء بالغيض من الفيض، والاقتصار ـ على سبيل المثال ـ على موقف الشيخ أبو إسحاق الحويني، الذي قال بداية: «وكلامي ليس مبنياً على الانفعال، وليس مبنياً على الظن المرجوح، إنما هو مبني على جانب يقيني، والجانب

(١) السلفيون والربيع العربي: ١٠١.

الأغلب فيه من الظن الراجح، الذي قامت الدلائل على نصره»، ثم قال: «أقول: كأن الله ﷻ أراد أن يقول للمتشوقين، والذين يحلمون بإقامة الإسلامية أدينهالكو سنة ما نفعتوش، نسلبها منكم لتتربوا، وترجعوا وتعرفوا أن التمكين لا يكون إلا بالعبودية»، ثم قال أيضاً: «ألا تذكرون الذي قلته بعد شهرين أو ثلاثة من ثورة ٢٥ يناير في مسجد العزيز، وقد لامني لائمون على هذا الكلام الذي قلته...»[١].

هذه إذن منطلقات الخطاب الحجاجي، نظرياً وتطبيقياً، وأهم ملاحظتين يمكن الإشارة إليها هنا هما:

الأولى: ضرورة الوعي بالعلاقة الوثيقة بين القضية، التي هي مدار الحجاج، والمنطلق الحجاجي المناسب لها، فمن القضايا ما يناسب الانطلاق في الحجاج حولها من القيم لا من المواضع، أو من الوقائع لا من الهرميات، وهذا الوعي هو علامة من علامات نجاعة القول، وتحقق الإقناع، وتمهيد لانتصار الفكرة.

الثانية: تتعلق بالسمة العامة، التي رأيناها لهذا المحور في الخطاب الحجاجي، وهي سمة تميزه عن المحور السابق (مبادئ التواصل الحجاجي) والمحور اللاحق (تقنيات الحجاج)، فهذا المحور هو محورٌ محصورٌمن قبل النظّار في التداوليات الحجاجية بستة منطلقات، وهذا يعني أننا أمام ملف واضح ومحدد في

---

(١) كلامه على الرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=CvUAwHM4z94

محاور التكوين الحجاجي يمكن السيطرة عليه، ولملمة أطرافه، والتركيز في المقاربة التطبيقية فيه على واقعة أو قضية واحدة، ومحاولة الانطلاق في كل سؤال من أسئلتها من أحد هذه المنطلقات، وهو ما تم في شأن اتخاذ (الربيع العربي) النموذج المعتمد، الذي مكننا بفضل سعته، وتنوع أسئلته، من المقاربة التطبيقية.

الفصل الخامس

تقنيات الخطاب الحجاجي

هذا مفصل مهم من مفاصل الحجاج، ومضرب من مضارب التناظر يعبّر عن جملة من الأساليب والأدوات والتقنيات، التي تعين المتكلم على القيام بالدور التخاطبي المنتَظر منه في تبادله الحجاجي مع الآخر، وهذه التقنيات هي من حيث الحضور قارةٌ في الخطابات، بشتى أنواعها، ومختلف الحقول التي تنتمي إليها، توجد في الخطاب الأدبي، والخطاب العلمي، والخطاب اليومي، إلا أنها تختلف من حيث الظهور والخفاء من جهة، كما أنها تتفاوت في وعي المنتج للخطاب بها، وباستدعائها الواعي من جهة أخرى، وذلك حسب نوع الخطاب، والسياق الذي يظلله، فهي إذن: «تقنيات مخصوصة، لا تختص بمجال من المجالات دون غيره، فهي مطواعة حسب استعمال المخاطب لها، إذ يختار حججه وطريقة بنائها، بما يتناسب مع السياق الذي يحف بخطابه»[1].

أما عن هذه التقنيات في الخطاب الحجاجي، الذي هو موضوع هذا المحور، فهي عبارة عن: «قوالب لها أدوارها، التي تنظم العلاقات بين الحجج والنتائج، أو تعين المخاطب على تقديم حججه بالطريقة التي تناسب السياق»[2]؛ أي: إن هذه

(١) آليات الحجاج وأدواته، د. عبد الهادي الشهري، ضمن موسوعة الحجاج: ٧٩.

(٢) المرجع السابق: ٧٩.

التقنيات تعبر عن الزاد اللغوي والمنطقي، الذي يتزود به المتكلم أثناء تبادله الحجاجي، فتعينه على استدعاء الحجج من مظانها، والربط بين بعضها ببعض، ووضع المناسب منها في المكان المناسب في الخطاب، من أجل انتصار الفكرة، والعمل على إذعان الطرف الآخر لها، وإقناعه بها.

ولما كانت هذه التقنيات لا تنتمي إلى حقل واحد، وسلك ناظم يجمعها، جعل الباحثون هذه التقنيات على قسمين كبيرين، كل قسم يحتوي على جملة من التقنيات وهما قسم: «الوسائل المنطقية الدلالية، والوسائل اللغوية، ولا شك أن التفاعل بين تلك الوسائل جميعاً وأنماطها المختلفة في أداء الوظيفة الإقناعية هو الأمر الطبيعي»[1]، وهذا التنوع الذي سنجد في هذه الوسائل هو تنوع يأرز إلى التكامل أكثر منه إلى شيء آخر، التكامل الذي يرسم به المتكلم خطته في التخاطب الحجاجي، وكيف يحقق هذه الخطة وأهدافها التحاورية المنوطة بها، على نحو يضاعف سلطان الحجة للفكرة، ويقوّي أثرها على المتلقين.

وهنا إشارة مهمة، تتعلق بتلك الفكرة التي قدمها بعض الباحثين في سلك اللسانيات الحجاجية، تتمثل فيما سمّوه بـ«نظرية اللعبة»، وهي عبارة عن: «إطار رياضي لدراسة مواقف التفاعل الاستراتيجي، وتتألف هذه المواقف دائماً من شخصين على الأقل

---

(١) النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، د. محمد العبد، ضمن موسوعة الحجاج: ٤/٢٣.

يُدعَون باللاعبَينْ، ولكل لاعب خيارات متوفرة من بين عدة طرق، لممارسة الفعل؛ أي: أن له استراتيجيته، كما أن له رغباته في تحقيق نتائج متوقعة من التفاعل. . . إذ تعتمد النتائج على اختيارات كل لاعب»[1]، وبهذه الكيفية وبهذا الوصف يمكن أن تكون نظرية اللعبة من خلال هذه المرونة تعبّر عن (التقنيات) في الخطاب الحجاجي، فهذه التقنيات بما توفره من إمكانات تساعد الأطراف الحجاجية على تحقيق استراتيجيتهم[2] التي يرمون إليها من خلال الحجاج وهي استراتيجية (الإقناع) باللغة وبالمنطق.

---

(١) عرض الدكتور عبد الهادي الشهري لمفهوم اللعبة، مؤكداً في البداية أنه تفادياً لما علق بلفظ «اللعبة» من معانٍ قد تدل على الهزل، يقتضي التأكيد على أن المعني بالترجمة لمفهوم اللعبة هو ما تدل عليه العبارات الآتية: «منافسة جسدية أو ذهنية تجري بين المشاركين، الذين يتقابلون طبقاً لقواعد الموقف الذي يتضمن منافسة، أو خصام أو كفاح، خصوصاً ذلك الموقف الذي يقوم معلومات محددة ما، لمصالح متعارضة لتسمح باختيار تحركاتها بغرض زيادة المكاسب وتقليص الخسائر». الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية، مقاربة تداولية: ٥٨.

(٢) نظر ميشيل فوكو إلى مفهوم الاستراتيجية على أنها ذات معانٍ متعددة، يتناسب كل معنى منها مع سياقه الذي يرد فيه، فيحدد معانيها بقوله: «تستعمل كلمة استراتيجية عادة بثلاثة معان: أولاً: للتدليل على اختيار الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاية معينة، والمقصود بذلك هو العقلانية المستخدمة لبلوغ هدفٍ ما، ثانياً: للتدليل على الطريقة التي يتصرف بها أحد الشركاء، في لعبة معينة، تبعاً لما يعتقد أنه سيكون تصرّف الآخرين، ولما يخال أن الآخرين سيتصورون أنه تصرفه هو؛ باختصار، الطريقة التي تحاول التأثير بها على الغير. أخيراً: للتدليل على مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهة ما، لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام، عليه تتحدد الاستراتيجية باختيار الحلول الرابحة». ينظر: ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، لأوبير دريفوس، وبول رابينوف، ترجمة: جورج أبي صالح، مراجعة وشروح مطاع الصفدي: ٢٠٠. وينظر أيضاً: الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: ٦٤ ـ ٦٨.

وحين نقول عن (الإقناع) بأنه استراتيجية كل طرف، يسعى لتحقيقها، فإن هذه التقنيات هي بمثابة الوسائل التي تسهم بشكل فاعل في تحقيق هذا (الإقناع)، وإذا صح ذلك فإن هذه الاستراتيجية ستبقى مهددة في التحقق المحتمل، ما لم تراعَ تلك الوسائل التي تنقلها من طور التمثل إلى طور التمثيل، من هنا يأتي الحديث عن هذه التقنيات والوسائل والأدوات في الحجاج، على مستويين اثنين، هما على النحو الآتي:

المبحث الأول

التقنيات اللغوية

يشير الدكتور حمّو النقاري إلى ما سمّاه «لغوية الحجاج»، ويؤكد فيه بأن: «التفاعل الحجاجي غير منفك عن استعمال اللغة، فما يقوم به المتحاجون هو في أفعال لغوية، إن المتحاجين مثلاً، حين ينطقان بعبارة من العبارات، مفردة كانت أم موصولة بغيرها بأداة من أدوات الوصل والربط، يصبحان فاعلين لغويين ينجزان فعل الادعاء أو فعل السؤال أو فعل الأمر أو فعل الأخبار.... للحجاج إذن تعلق وثيق بنظرية أفعال اللغة، وهي نظرية لا يجوز إغفالها في الدرس النظري للتواصل الحجاجي الطبيعي، خصوصاً ذلك التواصل الذي تكون غايته النموذجية هي: تحقيق النجاعة القصوى في تبادل الإفادة بين المتواصلين. يصبح التواصل الحجاجي من هذه الجهة تواصلاً منزهاً عن اللغو والخبط ونشر القول، له غاية أو غايات مشتركة بين المتواصلين المتحاجين، أوله طريق يسير فيه، يسلم به المتحاجان ويقبلان السعي فيه وهما منضبطان بحدود يمتنعان من تجاوزها ـ حدود منطقية، وحدود دلالية، وحدود أخلاقية،

وحدود جمالية ـ . . . إلخ، لئلا يختل تبادل الإفادة المتوخى من كل تواصل عاقل»[1].

وهذا البيان العام، يؤسس وعياً مهماً لدينا في مستهل الحديث عن التقنيات، مفاده، أن هذه اللغة هي نُطفة المقام الحجاجي، التي منها يتخلق، ويتشكل ويتطور في نشأته وريعانه. إن اللغة بهذا البيان هي التي تحقن في أوردة المتحاجين أن يقولوا وأن يدافعوا ويستفهموا ويؤكدوا ويعللوا، في إطار الكشف عن غاياتهم تجاه أفكارهم التي يدافعون عنها، فالحجاج سليل اللغة، منها بدأ، وبها ينتهي إذن، لكن المقصود هنا من وصف هذه التقنيات بـ(اللغوية) يتمثل في تمييز هذه التقنيات عن نظيرتها الأخرى، وهي (التقنيات المنطقية)، من خلال الوظيفة والمهمة التي ينهض بها كل من هذين المستويين، فالتقنيات اللغوية تتميز باعتماد المتكلم فيها على اللغة، وما توفره له من إمكانات وأدوات لغوية ولسانية موسومة في المجامع والمدونات اللغوية بميسمها الخاص، ووظيفتها في الخطاب، وهنا يمكن أن نوزع هذه التقنيات اللغوية على المستويات اللغوية الآتية:

١ ـ المستوى المعجمي:

في نظرية التواصل، يُعرف المعجم بأنه: «مجموع الكلمات التي يتواصل بها فيما بينهم أعضاء مجموعة لسانية»[2]،

---

(١) منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٤٦٦.

(٢) معجم تحليل الخطاب: ٥٨٣. وينظر: الكلمة، دراسة في اللسانيات المقارنة: ٨١.

والدراسات الدلالية والتداولية تشير في هذا السياق إلى: «أن للدلالة المعجمية دوراً هاماً في توليد العلاقات المعنوية وتأويلها»[1]، في سياق الخطاب الذي ترد فيه.

في هذا المستوى، يتعلق الحديث بالمعجم باعتباره مخزناً يمدّ كلا المتحاجين المتشاركين في المقام الحجاجي بما يحتاجه من الكلمات والألفاظ، التي تسعف في بناء الحجة، وتقديمها خادمةً للفكرة بعد ذلك، وحين نقول الألفاظ في المعجم، فإن المعنيّ بذلك: «الوحدات المعجمية المنجزة في الخطاب... وعندما تقع معاينة خطابات مختصة، بل حتى خطابات تقريب للمعارف فلا مناص من دراسة الألفاظ المنتمية إلى الميدان المعني»[2]. وهنا ينبغي القول بأنه رغم قِلة الكتابات حول أهمية الثراء المعجمي بالنسبة للمحاج في خطابه، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن المعجم هو الملاذ اللغوي الأهم في تشكيل الخطاب الحجاجي، لدى كل المتحاجين، فمن رحم هذا المعجم تتناسل الألفاظ في ذاكرة المتكلم، ذلك أنه كلما حفلتْ ذاكرة المتكلم بالألفاظ المعبرة عن فكرته، وتراتبت لديه صياغة حججه من خلالها، استطاعه استمالة المتلقي، وامتلاك دهشته وإقناعه.

في الفضاءات الحوارية الفكرية، نجد شيئاً من تجليات الثراء المعجمي، ذي الملامح المتنوعة، لدى بعض المثقفين

---

(١) الأبعاد التأويلية والمفهومية للدلالة المعجمية، د. عبد السلام عيساوي: ١٥٩.

(٢) معجم تحليل الخطاب: ٥٨٣.

والمفكرين، نجد ذلك مثلاً في الآتي من الأمثلة: «المنصف يقرّ بأن شيئاً من الغلظة شاب تصرفات بعض فئات الصحوة، ولكن هذا التهارج على سوئه لم يوقف مسيرة الصحوة، ولم يجمّد عطاءاتها؛ إنه أشبه شيء بما كان يحصل بين أئمة السلف أحياناً من غلظة في القول، وحدة في الرد، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنهم أوجدوا في الأمة (تأزماً) أو (احتقاناً)»[1]، وأيضاً: «الصحوة إذن (أحيتْ) الشخصية الإسلامية التي كادت تغيب وسط ركام الجهل من ناحية، والاستغراب والاستلاب الثقافي من ناحية أخرى. كما أنها قدمت قوافل لا يستهان بها بعددها من التائبين الراجعين من عوالم المخدرات والإجرام، وجعلت الآلاف ينتقلون من التمايل طرباً على أنغام الموسيقى الماجنة إلى البكاء خشوعاً في صفوف الصلاة، ونقلت الكثيرين من عبث اللامبالاة إلى الفاعلية الإيجابية»[2].

ومن ذلك أيضاً حديث الدكتور جاسم سلطان «صودر الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً وحاضراً ومستقبلاً، فتولدت خميرة الثورة، ونمتْ حتى وصلت مرحلة الغليان»، «تركة الماضي ثقيلة،

---

(١) مقطع من حديث د. عادل باناعمة، في حوار جمع فيه نواف القديمي بين سعود القحطاني، وإبراهيم المبرك، وعادل باناعمة، حول الصحوة بين تكريس روح التأزم في المجتمع والانشغال بالهوية وقضايا الأمة في الإسلاميون، سجال الهوية والنهضة: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) الكلام للدكتور سعد البريك في مناظرة أدارها الدكتور عبد العزيز القاسم جمع فيها الشيخ حسن الصفار والدكتور سعد البريك في برنامج البيان التالي على قناة دليل، والحلقة على الرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=08jrCjENg5w

ويجب الاشتغال عن فرص الحاضر والمستقبل، ويجب أن تعطى ٨٠٪ من الجهود لصناعة المستقبل، و٢٠٪ لمعالجة احتقانات الماضي»، «أفكار التطرف والاستحواذ والاستقصاء، هي التركة الثقيلة التي تتركها عصور العبودية على الشعوب وهي ندوب غائرة تختفي في أوقات التحرير، ولكن سرعان ما تظهر بعده لتشكل ندوباً جديدة في جسد الأمة»[١].

ومن ذلك أيضاً هذه الألفاظ على لسان الدكتور سعد البريك: «كررت وكرست الفرق بين التعايش والتقارب، التعايش مصلحة شرعية وضرورة أمنية، ومن أهم معطيات ومكاسب هذا التعايش أن يعرف الكل ماله وما عليه، وهذا التعايش سيجعلنا في طمأنينة، وفي دفع للريبة والشك والخوف وسوء الظن»[٢].

مثل هذه النماذج وغيرها، تكشف عن ثراء معجمي، يملكه صانع الخطاب هنا، وما أعنيه بالثراء المعجمي هو وجود عدد من الدلالات الساكنة في ألفاظ الخطاب الحواري في هذه الأمثلة، وهي دلالات تأوي إلى المستوى المعجمي وتتعلق به، ويمكن أن نمثل عليها من خلال الجدول الآتي:

---

(١) حوار مع الدكتور جاسم سلطان، ضمن «حوارات ما بعد الثورة»: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٢) الكلام للدكتور سعد البريك في مناظرة أدارها الدكتور عبد العزيز القاسم جمع فيها الشيخ حسن الصفار والدكتور سعد البريك في برنامج البيان التالي على قناة دليل، والحلقة على الرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=08jrCjENg5w

م	المظهر المعجمي	تعريفه	المثال عليه
١	الترادف	ما اختلف لفظة واتفق معناه، أو هو إطلاق عدة كلمات على مدلول واحد[١]	معطيات، ومكاسب التعايش.
٢	التضاد	أن يؤتي بالشيء وضده في الكلام[٢]	أن يعرف الكل ماله وما عليه، الماضي والمستقبل...
٣	الإيقاع	«ظاهرة صوتية تحدث نغمية متكررة داخل الخطاب»[٣]	كررت وكرست، التهارج، الاستغراب، والاستيلاب

إذن هي مظاهر متنوعة، تنصوي تحت الفضاء المعجمي للغة، وتدعم المتحاجين في تمتين الخطاب الحجاجي لديهم، وقد يكون ما استتر في الظل وعاش فيه من الأمثلة الدالة على هذه المظاهر أبرز وأنصع دلالة مما ظهر في الضوء هنا، لكن المهم هو أن ندرك أن هذه المظاهر لا تقف عند اللغة في مستواها المعجمي الظاهر فحسب في الخطاب الحجاجي، بل حضورها يرمي إلى تجاوز المعجمي إلى ما ورائياته، العبور من اللغوي إلى الميتالغوي في الخطاب، الذي يتوجه إلى النفسي والاجتماعي والآيديولوجي المضمر في جوف اللغة.

---

(١) المعجم المفصل في علوم اللغة، د. محمد التونجي، والأستاذ راجي الأسمر، مراجعة د. إيميل يعقوب: ١٦١.

(٢) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب: ٢/ ٢٥٢.

(٣) ينظر: الكلمة، دراسة في اللسانيات المقارنة: ٤٥٤.

٢ ـ المستوى التركيبي:

يُقصد بهذا المستوى في تقنيات الحجاج، تلك الدلالات التي تتجاوز اللفظة المفردة الواحدة، إلى المفردات والألفاظ حين يأتلف بعضها مع بعض؛ أي: أساليب التعبير بالجملة، التي هي نتاج تركيب الألفاظ والمفردات وتماسكها[١].

ولأهمية هذا المستوى التركيبي في الخطاب الحجاجي جاءت إشارات علماء الحجاج قديماً وحديثاً إلى بعض الأساليب التركيبية، التي يعمد إلى إيثارها المتحاجون أثناء حركة التبادل الحجاجي لهدف التأثير والإقناع بين الطرفين، وهي عبارة عن آليات وتقنيات داخلة فيما سماه التداوليون قديماً وحديثاً بـ «خطة التخاطب»[٢]، وهنا في هذا المستوى تحديداً ثمة أساليب كثيرة جداً ومتنوعة في ماهيتها، ووظائفها البنيوية على مستوى الخطاب، لكن المهم في ذلك هو التركيز على أبرز هذه الأساليب والتقنيات، وأجداها نفعاً من حيث الوظيفة والإفادة للمحاج في خطابه الحجاجي، وهي على النحو الآتي:

١ ـ الحجاج بالوصف:

يأتي الوصف في الخطاب عموماً على أنه: «إنشاءٌ يراد به

---

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، د. عبد الهادي الشهري: ٧٠ ـ ٧١، والمعنى وظلال المعنى، د. محمد يونس علي: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٨٤، والحوار ومنهجية التفكير النقدي، د. حسان الباهي: ٣٥ ـ ٣٦، والقاموس الموسوعي للتداولية: ٢١٢، وأصول تحليل الخطاب، د. محمد الشاوش: ٢/٨٩٧.

إعطاء صورة ذهنية عن مشهد أو شخص أو إحساس أو زمان للقارئ أو المستمع»[1]، ولهذا الأسلوب حضوره واستيطانه لكثير من أنماط الخطاب، بدءاً من أبسط المحاورات في الخطاب اليومي، وانتهاء بالحوارات المتخصصة؛ كالخطاب الأدبي، والسياسي، والإعلامي، وغيرها، ومرد هذا الحضور لهذا الأسلوب هو كما يقول أحد الباحثين: «إلى أن اللغة مادة كلامنا ووسيلتنا إلى مقاربة العالم من حولنا واصفة بطبيعتها»[2]، وأما عن وظيفة هذا الأسلوب، فتتمثل في: «تحقيق بعض مقاصد المتكلمين سواء كانت جمالية فنية، أو تواصلية نفعية، فهو يوضح ويدقق ويعرّف، وقد يستعمل وسيلة إلى التأثير أو الإقناع وقد يكون مصدر لذةٍ وإمتاع»[3].

في الخطاب الحجاجي، يأتي هذا الأسلوب خادماً للفكرة، من حيث احتوائه على طاقة لغوية إقناعية كامنة في تلك الألفاظ الواصفة للأفكار والأشخاص والمظاهر والأحداث، فالصفة في حقيقتها العامة: «تمثل جانباً في الفعل الحجاجي وعلامة علية، فلا يقتصر المخاطِب على توظيف معناها المعجمي، أو تأويله. وهذا ما يعطيها الطواعية والمرونة التي هي من صلب خصائص

(١) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: ٤٣٣.
(٢) الوصف في النص السردي، د. محمد نجيب العمامي: ٥.
(٣) المرجع السابق: ٥، وينظر: أسلوبية الوصف والحوار، د. عامر حلواني، ٣١، وموسوعة الحجاج: ١/ ٨٧، والوصفية مفهومها ونظامها في النظريات اللسانية، د. رفيق بن حمودة: ٣٠٤.

الخطاب الطبيعي في الممارسة الحجاجية»[1]، فحين يقول أوميرو ماركوني على سبيل المثال، في إجابة له عن أبرز الأمور التي أثارت انتباهه في الثورات: «ما أثارني أولاً هو سن القيادات لهذه الثورة، إنهم شباب، لهم تكوين آيديولوجي ضعيف، ولم يمروا عبر التنظيمات الإسلامية، ويتقنون التقنية بشكل جيد»[2]، فهو هنا يقيّد المجال الدلالي للموصوف الذين هم قيادات الحراك الثوري، وذلك بإخراجهم من فئة (الشيوخ) فهم شباب، وإخراجهم من ساحة التنظيمات، التي امتلكت التراكم التاريخي، الذي يجعلها تنظّر لمثل هذا الحدث، كما أن الوصف بإتقانهم التقنية بشكل (جيد) دعمٌ لفكرة الإعجاب بالقيادة الشبابية هذه، من حيث مواكبتها لحركة الحياة التي تحولت إلى علامات وإعلامات سيمائية توظف التقنية في خدمة مشروعها ومستقبلها القادم. وهكذا فالصفات على هذا النحو[3]: «تنهض بدور حجاجي، يتمثل في كون الصفة إذ نختارها تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع»[4].

٢ ـ الحجاج بالتعليل:

يأتي هذا الأسلوب ضمن أكثر الأساليب التركيبية حضوراً

---

(١) آليات الحجاج وأدواته، ضمن موسوعة الحجاج: ١/٨٩.

(٢) حوارات ما بعد الثورة: ١٧٠.

(٣) حوارات النهضة الثانية، لإبراهيم العريس: ٩٢.

(٤) الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: ٣١٦.

في سياق التواصل الإنساني عامة، وفي السياق التواصلي الحجاجي على نحو خاص، ذلك أن: «للإنسان، حسب جماعة بور ريال نزوع طبيعي نحو التعليل، حتى وإن جهل العلل الحقيقية. إن المرء في بعض الأحيان لا يكون عالماً بالعلة الحقيقية لأمرٍ من الأمور ويبادر، مع ذلك حسب المقامات المختلفة التي يوجد فيها إلى تعيين شيء ما علة لذلك الأمر. ولن يكون هذا التعيين إلا تعييناً بغير وجه حق، ومصدر هذا النظر السيئ الغالب على البشر ضعف عدلهم في الأحكام التي يحكمون بها»[1].

أما في مقام التواصل الحجاجي تحديداً، فإن حضور هذا الأسلوب بوفرة يأتي من منطلق قيام الخطاب الحجاجي في أصله على تبادل الآراء والأفكار، وتلاقي الحجج والقناعات، وبناءً عليه سيكون حينها: «إثبات الشيء معللاً آكد من إثباته مجرداً من التعليل»[2]، ولذلك يظهر في التعريف الذي قدمه أبو البقاء الكفوي للتعليل اتصاله الوثيق بالإقناع في المقام الحجاجي، حيث يقول: «التعليل هو أن يريد المتكلم ذكرَ حكمٍ واقعٍ أو متوقعٍ فيقدم قبل ذكره علة وقوعه»[3].

---

(١) في منطق بوريال: ٨٣، وينظر: التحاجج: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ليحيى العلوي: ٣/١٣٨ ـ ١٣٩، وينظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٣/٢٥٥.

(٣) الكليات: ٢/٧١، وينظر: أساليب التعليل في اللغة العربية، لأحمد خضير عباس: ١٩ ـ ٢٠.

في الأمثلة التداولية الحجاجية الآتية، سنجد أن التعليل في هذا الخطاب جاء ليحقق الهدف الرئيس المتكلم في الحجاج، وهو الدفاع عن الفكرة، من خلال إقناع الطرف الآخر بها، ومهما قيل عن ألفاظ التعليل وصيغه إلا أن ألفاظاً منها تبقى هي الأقوى نفوذاً، والأكثر تسللاً للخطاب، والأشد قرعاً على أذن المتلقي، من ذلك (لام التعليل)، في الأمثلة الآتية: «التقارب فيما أفهمه ليس هو التقارب بين المذاهب، هذا اللبس في المصطلح، التقارب بين أتباع المذاهب، بين أبناء المذاهب؛ لأن المذاهب في الأصل في نظري هي متقاربة تختلف في بعض الفروع العقدية والفقهية، ولكنها تنهل من منبع واحد، وتدين بالأسس الإيمانية الواحدة»[1]، ومن ذلك أيضاً: «لكون الفلسفة المادية تساوي بين الإنسان والطبيعة، يرى الماديون أنه يمكن الفلسفة المادية تساوي بين الإنسان والطبيعية، يرى الماديون أنه يمكن استخدام نماذج تحليلية مادية تختزل الإنسان إلى عنصر مادي طبيعي واحد أو عنصرين، ولذلك فهي - في تصورنا - لا تصلح لتفسير الظاهرة الإنسانية»[2]، أو في قول جمال خاشقجي: «نحن دولة طبيعية لأن غالبية شعبها عامل»[3]. ففي مثل هذه

---

(١) من حديث الشيخ حسن الصفّار في المناظرة السابقة.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، في الحوار الصحفي الذي جمع فيه الأستاذ نواف القديمي بينه وبين الدكتور علي حرب والأستاذ عبد العزيز الخضر، عن (أسلمة المعرفة)، في كتاب الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: ١٦.

(٣) مناظرة (معركة قيادة المرأة)، في برنامج البيان التالي، التي جمع فيها د. عبد العزيز قاسم بين الشيخ الدكتور وليد الرشوي، والأستاذ جمال خاشقجي، على الرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=Ak-CsrKHFg0

الأمثلة يأتي التعليل بوصفه أسلوباً يعزز به المتكلم أفكاره، ويدعمها به، فلا يأتي بها: «إلا تبريراً لفعله أو تعليلاً له، بناء على سؤال ملفوظ به، أو سؤال مفترض»[1].

٣ ـ الحجاج بالتأكيد:

بديهي أن يشار هنا إلى أن مبدأ (العرض والاعتراض)، هو قطب الرحى في المقام الحجاجي التبادلي بين أطرافه المتحاجين، وحدُّ هذا المبدأ وصورته يبيّنها الدكتور طه عبد الرحمٰن بقوله: «أن ينفرد العارض ببناء معرفة نظرية، سالكاً في البناء طرقاً مخصوصة يعتقد أنها ملزمة للمعروض عليه. . . حيث إن العارض يعتقد صدق ما يعرض، ويلزم المعروض عليه ـ بتصديق عرضه»[2]، والعرض والاعتراض هنا هما وصفان يتقلدهما كلٌّ من المتكلم والمخاطب: «فالغالب في التخاطب أن يكون المتكلم عارضاً والمستمع معترضاً، لكن يجوز أن يصير المستمع عارضاً والمتكلم معترضاً، متى تعددت أطوار التخاطب، أو تشعبت بنيته»[3].

وتتمثل خصائص الاعتراض في الخطاب الحجاجي، كما

---

(١) آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب موسوعة الحجاج: ١/ ٨٠.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٨ ـ ٣٩، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ١٩٣، والحجاج والمغالطة: ١١٤ ـ ١١٥.

(٣) اللسان والميزان: ٢٧٩، وينظر: مراتب الحجاج وقياس التمثيل، د. طه عبد الرحمٰن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، فاس، العدد: ٩، ١٩٨٧م، ص: ١١، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٤٢.

يقول الدكتور طه في: «إنه فعل استجابي ـ لا ابتدائي ـ إذ يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه، وأنه فعل إدباري لا إقبالي ـ حيث يتجه إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه...، وأنه فعل تشكيكي، إذ يراجع المعترض خصمه في دعواه بمطالبته بالتدليل، أو إبطال دليله»[1].

إذا تبين هذا، نأتي إلى هذه الأمثلة في فضاءات الحجاج والتناظر الفكري، لنقف على حضور أسلوب التأكيد في الحجاج المتبادل بين طرفي الخطاب، وعلاقته بكل من العرض والاعتراض هنا، وخصائصه السابقة، ولنتعرف على الوظيفة البنيوية والتركيبية التي يؤديها التأكيد، ففي مثل قول الشيخ عبد العزيز القاسم: «إن هذا الدور يستلزم تقسيماً جديداً للفقه، وتوصيفاً جديداً للفقيه، فبهذا المعيار يصبح الفقيه جزءاً من كل معرفة بشرية، لكنه الجزء المرتبط بالخطر والوجوب في الشريعة... ومن سمات هذا الفقه أيضاً الحركة الدائبة ذلك أنه فقه يحكم واقعاً سريع التحول والتبدل... وعلى الناحية الثانية، فإن هذا الدور الفقهي الجديد يستلزم تفريقاً حاسماً بين الفقه كوسيلة بيان وتحليل الواقع وأحكامه... إن مما يؤكد وجوب الإصلاح الفقهي، ما نراه من خلط شبه متعمد بين المحظور والمباح في الفتوى، بحيث اتجهت هم الفقيه إلى الخطر... إن اقتحام الفقهاء لتفاصيل الحياة اقتحاماً إيجابياً لن يكون تضخماً

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٤٣.

للفقه غير مرغوب، بل سيكون سداً لفراغ يفتقر إلى التنظيم»[1].

والنظر التحليلي لهذه الأمثلة في هذا الحوار الحجاجي، يتمثل في التركيز على اختيار المتكلم أسلوب التأكيد بـ(إنَّ) و(أنَّ) في حديثه هنا، وإذا كانت المساحة النصية الورقية المخصصة للقاسم لا تتجاوز الصفحتين والنصف تقريباً[2]، إلا أن المتكلم قد اختار التوكيد بـ(إنَّ) و(أنَّ) ليقيم من خلالهما هالة تأثيرٍ وأبهة إقناعٍ، تناسب المقام وتخدم الفكرة التي يروم القاسم إقناع المخاطب بها (فكرة تجديد الفقه وإصلاح الفقيه)، فهو هنا اختار أمّ الباب في التأكيد (إنَّ)، و(أنَّ) التي هي: «العنصر الذي يعتبره النحاة أخاً للعنصر (إن)»[3]، حيث: «يعتبر أغلب النحاة (إن المكسورة المشددة حرفاً متخصصاً في تأكيد الكلام المحتاج إلى ذلك ومتأصلاً في أسلوب التوكيد)، أهّلها للقيام بهذه الوظيفة التداولية موقعها في صدر الكلام، حيث تكون في هذا الصدر بمثابة عَلَم ومنبه... يقول المتكلم هذا الكلام لشاكٍ أو منكر أو متردد أو لمن ظنه كذلك»[4]، فالمواقع والمواقف إنما تطلب في

---

(١) (هل تضخم دور الشيخ في المجتمع أم تضخم الآخرون على حسابه؟) حوار جمع فيه الأستاذ نواف القديمي بين عبد العزيز القاسم، وعبد الله بن بجاد العتيبي، وعبد الرزاق الشايجي، وخالد الشايع، ونشر في صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ: ١٦ سبتمبر ٢٠٠٣م، والحوار موجود في كتاب: الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: ٢٥٧ ـ ٢٦٦.

(٢) المساحة المخصصة لعبد العزيز القاسم، من ص: ٢٥٨ ـ ٣٦١.

(٣) أساليب اللغة العربية، دراسة لسانية، د. عبد العزيز العماري: ١٢٣.

(٤) المرجع السابق: ١٢٢.

الحجاج من خلال التأكيد مثل هذه الأدوات، وتصديرها في مستهل الخطاب الحجاجي خاصة، وهي تقنية تأتي ضمن ما يسمى بـ«الأوائل الدلالية» في الخطاب، وهذا العمل اللغوي اللساني ينطلق من فكرة مفادها: أن لكل خطاب مجموعة مختارة من الكلمات هي منطلقة اللغوي المفضل، ولا يمكن أن تأتي هذه الأوائل اللفظية في صدر الكلام اعتباطاً لغوياً، إنما ينحدر ذلك من خلال وجود نظام فكري تداولي في الخطاب يحكم اختيار مثل هذه الألفاظ الأوائل، وأبرز معيار في هذا النظام هو اختيار تلك الأوائل الدلالية التي ستساهم في تفسير كل الباقي من الخطاب(1).

كما يأتي الحجاج أيضاً من خلال التأكيد بالقسم، الذي قال عنه سيبويه: «اعلم أن القسم توكيد لكلامك»(2)، وقال عنه ابن جني: «اعلم أن القسم ضرب من الخبر يذكر ليؤكد به خبر آخر»(3)، يأتي لينهض بالوظيفة ذاتها في الخطاب بين المتحاجين، والملاحظ أن حضور القسم في سياق الحجاج والتناظر الفكري لا يأتي إلا في لحظة إثارة واقتراب انفعال المتكلم من فوهة البركان، حينئذ يضطر لاستدراج المتلقي واستمالته والتأثير عليه

(1) عن (الأوائل الدلالية)، يمكن الرجوع إلى (البحث عن الأوائل الدلالية)، للباحثة اللسانية أنّافيارزبيكاه، ترجمة صابر الحباشة، ضمن كتابه: تلوين الخطاب، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج: ١٣٣ ـ ١٥٣.

(2) الكتاب: ٣/ ١٠٤، وينظر: أساليب اللغة العربية دراسة لسانية: ١٣٧.

(3) اللمع: ٢٤١.

من خلال القسم؛ لما له من قوة إقناع ترجع إلى تعظيم هذا الأسلوب اللغوي في النظام السلوكي لدى كل من أطراف الحجاج، من ذلك مثلاً توجيه الشيخ وليد الرشودي هذا الخطاب للأستاذ جمال خاشقجي: «والله إن كنت تظن أن هذا الحق تريد أن تأخذه المرأة بما تقوله أنت فأنت مخطئ»[1]، فقد اختار من التأكيد القسم واختار من القسم لفظ الجلالة: «وهذه العبارة ذات قيمة تنبيهية»[2]، كل ذلك من أجل حمل المخاطَب، والجمهور من حوله على التسليم والإقناع؛ لما في مثل هذا الأسلوب من تعبئةٍ خطابية خاصة إذا كانت التناظر شفاهياً على مرأى ومسمع من جمهور مستهدف لقيام هذا النوع من الحجاج.

٤ ـ الحجاج بالاستفهام:

تعد بنية الاستفهام من أهم البنى الحجاجية، والأدوات والتقنيات المنتمية إلى هذا الأسلوب المسماة بأدوات الاستفهام، هي أدوات معينةٌ بشكل كبير للمتكلم وداعمةٌ له في سبيل توقه إلى الإقناع، وتحفزه لانتصار الفكرة لديه، وأسلوب الاستفهام هو من حيث الانتماء اللغوي والبلاغي أسلوب من أبرز أساليب الإنشاء (الطلبي)، وهذه الأساليب تبدو علاقتها بالمقام الحجاجي أقوى من غيرها من الأساليب اللغوية الأخرى؛ لأن مثل هذا الأسلوب

---

(١) في المناظرة السابقة التي أدارها د. عبد العزيز قاسم بين الدكتور وليد الرشودي والأستاذ جمال خاشقجي في برنامج البيان التالي، على قناة دليل، حول معركة قيادة المرأة.

(٢) أساليب اللغة العربية، دراسة لسانية: ١٣٩.

هو خير وسيلة لإثارة الآخر، ودفعه للإعلان عن موقفه، تجاه ما يُطلب منه، أو ما يُعرض عليه من الأسئلة والأفكار: «ذلك أن الأساليب الإنشائية خلافاً للخبرية لا تنقل واقعاً، ولا تحكي حدثاً فلا تحتمل تبعاً لذلك صدقاً أو كذباً، وإنما تثير المشاعر، وتشحن من ثمة بطاقةٍ حجاجية؛ لأن إثارة المشاعر ركيزة كثيراً ما يقوم عليها الخطاب الحجاجي»[1].

ونحن سنجد مصداق هذه الرؤية على نحو تطبيقي، في التبادلات الحجاجية الفكرية، القريبة منا في المشهد، حيث تبدو الأسئلة والأسئلة المضادة، هي جزء مهم من أجزاء اللعبة الحجاجية، كما أنها العلامة البارزة على سخونة المقام الحجاجي، تلك الأسئلة هي الذخيرة التي يروم كل طرف في الحجاج إلى توظيفها بما يخدم الخطاب والفكرة لديه، من ذلك على سبيل المثال ما جاء في ملف «اختلاف الإسلاميين ـ الحالة المصرية أنموذجاً»، ضمن حلقات برنامج (حوارات نماء)، حيث استهل مدير الملف ومقدم البرنامج الشيخ عبد الله القرشي الحلقة الأولى من المناظرات حول هذا الملف بهذا السؤال (لماذا الكلام عن الاختلاف الإسلامي الإسلامي، أليس هذا من قبيل نشر الغسيل كما يقال، أو يمكن أن يقدم خدمة للمخابرات العالمية في الدخول على هذه المنطقة، وهذا السؤال أول ما يتوجه لصاحب الكتاب[2]

(١) الحجاج في الشعر العربي القديم: ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٢) يقصد كتاب «اختلاف الإسلاميين، الإختلاف الإسلامي الإسلامي، حالة مصر أنموذجاً»، للشيخ أحمد سالم.

تفضل يا شيخ أحمد)، بدأ الشيخ أحمد بالحديث عن فكرة كتمان الخلاف في التراث الإسلامي، وأن هذا لم يكن مطروحاً لدى المؤرخين، حدث هذا فقط في عصور الضعف الفكري المعاصر، ثم أكمل الشيخ أحمد إجابته من خلال إثارة الأسئلة المضادة الموجهة لكل من مدير الحوار والضيف المقابل، فقال: «ما كم الشبه التي هوجم بها الإسلام بسبب خلافات الصحابة، هل هي أكثر؟ أم الخلافات بين الإسلاميين؟».

عبد الله القرشي (مدير الحوار): ليس هذا محل الاعتراض، هذا اعتراض آخر. أحمد: أريد الإجابة فقط على هذه.

عبد الله القرشي: لا شك أن الصحابة هم أعظم مقاماً وأجل، وهم محل القدوة.

أحمد سالم: بالضبط، فإذا كنت تتكلم عن آثار سلبية تنتج عن حكاية الخلاف، فالآثار السلبية التي نتجت عن حكاية الخلاف بين الصحابة أكثر فيما أزعم.

د. حسام أبو البخاري (الضيف المقابل): بعد أن مهّد للحديث عن هذه الفكرة، وجّه السؤال لأحمد سالم: هل لمّا كُتبت الخلافات في الصدر القديم، كان الكتّاب يعتقدون أن أعداء الأمة والمتربصين بها سوف يقرأونها ويستفيدون منها؟ هذا هو السؤال.

أحمد سالم: نعم، الجواب نعم، والدليل على ذلك أن الطبري احترز في مقدمة كتابه... إلخ[1].

وفي المناظرة السابقة، التي جمعت بين وليد الرشودي، وجمال خاشقجي، يجيب الرشودي، عن سؤال انخفاض نسبة السائقين بوصفه إيجابية لقرار السماح للمرأة بقيادة السيارة: (خذ الكويت: هل نقصت فيها نسبة السائقين؛ الجواب: لا، خذ قطر: هل نقصت فيها نسبة السائقين؟ الجواب: لا)، وكذلك توجيهه للمناظر المقابل جمال خاشقجي (نحن محافظون، أنتم ماذا؟).

فمثل هذه التبادلات الحجاجية، عبر تقنية الاستفهام، هي رافدٌ من روافد التأثير المتبادل بين المتحاجين والسؤال الذي في كنفه يزداد المقام الحجاجي توتراً وشدة هو ذلك السؤال الذي يحمل إما بعداً إقرارياً أو بعداً إنكارياً، من قبل المتكلم، حسب ما يقتضيه مقام التبادل، لكن الأغلب هو «استعمال الأسئلة التي تنتمي إلى الاستفهام التقريري، وهنا تبدو فاعلية السؤال أقوى، من خلال الذكاء اللغوي الذي يملكه كل طرف، فالسؤال نوعاً وصياغةً يدل بلا ريب على وعي حجاجي لدى منتجه، ومن ثم تبدو المسافة بينه وبين الظفر بقناعة المخاطب والتأثير عليه أدنى وأقرب.

---

(١) الحلقة الأولى من هذا الملف على الرابط الآتي:

http://www.youtube.com/watch?v=A2YhK2Xnrus

وهنا، أختم بإشارة مفيدة للدكتور محمد القارصي، حول الاستفهام في الحجاج، بقوله: «إن طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما، إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجوابٍ ما، كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف، إذا كان المخاطب يميل إلى الإقرار بجواب غير جواب المتكلم، وبإمكان المتكلم كذلك تعميق نقاط الاتفاق مع المخاطب إذا ما كان مقراً بما يطرحه عليه من أجوبه»[1].

٥ ـ الحجاج بالنفي:

شطر الكلام هو النفي، وشطره الآخر هو الإثبات، كما يقول الزركشي[2]، وهذا الأسلوب التركيبي له أدواته الخاصة، التي تسمى أدوات النفي، وهي: «لا، ما، لم، لن، وما يلحق بها في الاستعمال القديم، ونقصد إنْ النافية، ولات، أو الفعلية الحرفية (ليس»)[3]، وعلاقة هذا الأسلوب بالحجاج هي علاقة وثيقة جداً، تبدو في كون هذا الأسلوب في أصله إنما يبنى على التعبير المخالف لاعتقادات الآخر وآرائه وأفكاره التي يريد إثباتها، (إثباتاً يتصل بالعالم الخارجي)، وهذا القيد قيدٌ مهم، وهو ما يسميه ديكرو في نظريته الحجاجية في السلالم الحجاجية لديه بـ: «النفي الوصفي؛ أي: النفي الذي يقع على حالة الأشياء

---

(١) البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية: ٣٩٩.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٤٧٤.

(٣) إنشاء النفي، وشروطه النحوية الدلالية، د. شكري المبخوت: ١٥.

في الكون، دون النفي الجدالي، والنفي الماوراء لغوي، اللذين يتصلان بتصحيح قول آخر أو إبطاله»[1].

ويبدو تصورنا للعلاقة بين النفي والحجاج، إذا أدركنا المبدأ اللغوي التداولي القديم، الذي قدره اللغويون، والذي: «يقوم على افتراض أن الجملة المنفيةَ تنفي جملةً مثبتة»[2]، ولدى الفلاسفة القدماء في منطق التخاطب، يذكر ابن رشد أن: «لكل إيجاب (أي: إثبات) سلباً (نفياً) يقابله، ولكل سلب إيجابياً يقابله»[3]، وهو امتداد نظري لصورة الاعتراض، بوصفه الهوية الدالة على حالةِ «الحِجاج» بين متحاجين، التي أشار إليها الدكتور طه عبد الرحمٰن، بأنه: «قد يعترض المانع (أحد المتناظرين) الدعوى غير المقرونة بالدليل أو يعترض على مقدمة من مقدمات دليل الدعوى المدلّلة باعتبار هذه المقدمة هي بدورها بمنزلة دعوى من الدعاوى»[4]، وأشار إلى جملة من صيغ الاعتراض والمنع منها: «لا أسلم لك هذه الدعوى»، وقوله: «إني لا أسلم لك هذه الدعوى، لَمَ لا يكون كذا؟»[5].

وستضعنا هذه الأمثلة الآتية في هذا السياق أمام تصور العلاقة بين تقنية النفي التركيبية اللغوية، والخطاب الحجاجي من

---

(١) نظرية الحجاج في اللغة، د. شكري المبخوت، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو حتى اليوم: ٣٦٨.

(٢) إنشاء النفي: ٥٠ ـ ٥١.

(٣) تلخيص منطق أرسطو «كتاب العبارة» ٤/ ٨٩.

(٤) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٩.

(٥) المرجع السابق: ٧٩ ـ ٨٠.

حيث الأثر والوظيفة في عدد من الملفات الفقهية التي أثارها برنامج (الأجر والأجران)، وأقام بشأنها أكثر من مائدة حوارية حجاجية، حضرتْ بعض الأساليب والتقنيات التي استخدمها المتحاجون، من ذلك هذا أسلوب (النفي)، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، حينما عقّب الدكتور خالد المزيني على كلام الدكتور محمد السعيدي، في فاتحة ملف «سد الذرائع»، وتحديداً حول مفهوم الذريعة ومفهوم سد الذريعة، قال السعيدي في ذلك إجابة عن سؤال المقدم: حينما يطلق مصطلح الذرائع ماذا يُقصد به؟

د. السعيدي: «يراد به أمر جائز في نفسه، لكن قويت التهمة في إفضائه إلى المحرّم، هذه هي الذريعة، وسد الذريعة: هي تحريم الأمر لا لأجل نفسه، ولكن لأنه يتوصل به إلى محرم».

د. المزيني: أشار إلى أن: «الفقهاء لا يمنعون كل وسيلة تفضي إلى محرم، وإنما يمنعون الذريعة إذا كانت قريبة الإفضاء»...

المقدم ش: القرشي: «أظن أن هذا من المحكمات، والمتفق عليه».

د. السعيدي: «لا أظن أننا توافقنا، فقد ذكرتم أنه لا بد لسد الذريعة من غلبة الظن، وهذا ليس على إطلاقه، بل هناك أمور لا يغلب فيها الظن، وتكون بعيدة الإفضاء وتحرم»...

القرشي: إذن ما تعريفك للذريعة دكتور محمد؟ هل ما يفضي لمحرم من قريب أو بعيد للمحرم؟

د. السعيدي: ليس بإطلاق؛ نقول إن كل ما يمس المقاصد = ضرورات الإسلام الخمسة مساً مباشراً فإنه يحرم ولو أفضى كثيراً دون غلبة الظن...[1].

إذن، حضور النفي في مثل هذا المقام، تمثيلٌ لحالة الاعتراض، الذي يجسده الطرف النافي للإثبات (السعيدي مثلاً في المقطع السابق)، وهذا ما سماه بعض الباحثين بـ«الجانب الجدالي التقاولي»، الذي يحدثه أسلوب النفي في هذه المقامات الحجاجية[2]، وقد أشار الدكتور شكري المبخوت إلى أن جملةً من الاحتمالات تقع داخل اللعبة الحوارية حين يكون الخطاب الحواري متأرجحاً بين الإثبات والنفي، كما في المثال السابق، من أهمها مثلاً (أ): النقض التام أو يكاد يكون، كما في مثلاً (الفقهاء لا يمنعون كل وسيلة تفضي إلى محرم)، (ب) تعديل جزء من المعنى[3]: (لا أظن أننا توافقنا، فقد ذكرتم... إلخ) وهكذا يبدو حضور لهذا الأسلوب، والأثر الوظيفي له في مثل هذه المناقشات والحوارات.

---

(١) رابط الحلقة على اليوتيوب: http://www.youtube.com/watch?v=2CvFK-IEb-g

(٢) دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات، د. شكري المبخوت: ١٨٩.

(٣) المرجع السابق: ١٨٩.

٦ ـ الحجاج بالتكرار:

هناك ربط بين التكرار والوظيفة الإقناعية التي هي من أهم وظائفه، في مقام التخاطب، خاصة التخاطب الحجاجي، وقد جعل القدماء من اللغويين والبلاغيين وظيفة التنبيه والتأثير والإفهام من أهم وظائف هذا الأسلوب، يشير إلى ذلك الخطابي بقوله: «وإنما يحتاج إليه، ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها»[1]، وقد ربط الجاحظ بين التكرار والإفهام في الخطاب، من خلال ما نقله من الأقوال والشواهد حوله[2]، وقد قرن أبو هلال العسكري التكرار بتأكد الحجة ونجاعتها، وجعل التكرار من قبيل مد القول، وربط بين مدّ القول وبلوغه درجة التأثير على المتلقي وإقناعه[3]، وهو على ضربين ضربٌ منه يتعلق بتكرار الألفاظ ذاتها المتصلة بالمعنى، وضرب آخر يتصل بتكرار المعنى بألفاظ مختلفة[4].

---

(١) بيان إعجاز القرآن: ٥٢. وينظر: بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن، رسالة دكتوراه، د. زينب بنت عبد اللطيف كردي، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) أورد الجاحظ في هذا السياق قصة ظريفة، فقال: «جعل ابن السماك يوماً يتكلم، وجارية له حيث تسمع كلامه، فلما انصرف إليها قال لها: كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أحسنه؛ لولا أنك تكثر ترداده، قال: أردده حتى يفهمه من لم يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه قد ملّه من فهمه» البيان والتبيين: ١/ ١٠٤، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب: ١/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري: ١٥٧، والنص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، د. محمد العبد، ضمن موسوعة الحجاج: ٤/ ٣٣ ـ ٣٤.

(٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني: ١٨٨ ـ ١٨٩، والبرهان في علوم القرآن: ٣/ ٩ ـ ١٨.

سنجد في هذين المثالين، أن لجوء المتحاجين، في بعض المناظرات الفقهية أو الفكرية، هو للتأكيد على فكرة معينة، آمن بها أحد المتناظرين وأراد تثبيتها من خلال الإلحاح عليها عبر التكرار، إما لفظياً أو معنوياً، وقد تكون الفكرة واحدة مشتركة، يكررها كلا الطرفين، ولكن يختلف توظيفها بين الطرفين لصالح أيديولوجية كل طرف، كل ذلك من خلال التكرار، ففي مناظرة التعايش مثلاً (الوطن للجميع)، التي سبقت، وفيها جرى التناظر بين الشيخ سعد البريك، والشيخ حسن الصفار، استخدم كلا الطرفين هذا التكرار، من أجل التأكيد على فكرة واحدة وهي عدم الرجوع إلى المربع الحواري الحجاجي الأول، في الحوار السني الشيعي، الذي كان على قناة المستقلة، فالبريك في بداية حديثه يؤكد ذلك بقوله: «أخي الحبيب: اليوم اسمح لي أن أقول وأقولها بكل صراحة لإخواني المشاهدين وأخواتي المشاهدات، لسنا اليوم بصدد إعادة المناظرات فيما كشفته قناة المستقلة، وأظن في هذا الكفاية»، وعلى الفكرة ذاتها يؤكد الصفار بقوله بعد مسافةٍ من الحوار، معقباً على كلام البريك «في الواقع أنا كنت سعيداً جداً بما أكد عليه الدكتور سعد في بداية حديثة بأننا لا نريد لهذه الحلقة أن تكون انسداداً ولا تكراراً للمناظرات المذهبية التي كانت في المستقلة».

والمثال الآخر، هو ما جاء في التبادل الحجاجي الفقهي، في ملف سد الذريعة السابق، حيث استشهد السعيدي في تعريف الذريعة بالناقة لدى العرب، حيث يسمونها ذريعة، فهي: كل ما

يتوصل به إلى أمر، ولكن المزيني كرّر هذا المثال لصالح فكرته هي، التي يرى فيها أن الفقهاء لا يمنعون كل وسيلة تفضي إلى محرم، وإنما يمنعون الذريعة إذا كانت قريبة الإفضاء، ثم قال: «وكما استشهد الدكتور السعيدي بالناقة التي يسميها العرب ذريعة ليصيد الرجل الصيد، والعادة أن الصياد لا يتذرع إلا بشيء قريب، وهنا نلاحظ معنى القرب، أيضاً اشتقاق آخر معنى الذراع مثلاً. فتقول مددت ذراعي إلى هذا الشيء، والذراع لا تمتد إلا إلى شيء قريب».

فالتكرار إذن هو خيار لغوي، من خلاله يظل المتكلم مشغولاً بالدفاع عن فكرته، يكرر الدخول إلى قناعة المخاطب بها من أكثر من باب، إما بتكرار الألفاظ للمعنى والفكرة ذاتها، أو بألفاظ مختلفة لمعنى واحد متصل بفكرة مثل الأفكار السابقة في المثالين، وهنا إشارة لفيليب بروطون في كتابه «الحجاج والتواصل» يقول فيها عن التكرار بأنه: «يقوم على التعبير عن الموضوع الواحد بأفكار مختلفة، ويستعمل بطريقتين: إما أننا نكرر ببساطة الشيء نفسه، وإما أننا نتكلم عن الشيء نفسه. وليس هذا التكرار مجرد تقنية أسلوبية، فهو طريقة في تقديم أطروحة تسمح بإنتاج تأثير البروز، ورؤية الفكرة الواحدة من زوايا عديدة، باختصار إنها طريقة لتأطير الأطروحة، هذه الحجة لها أيضاً بعد تربوي أساس؛ لأنها تكرار المعنى نفسه بأشكال مختلفة، وتسمح هكذا بفهم جيد من دون أن يؤدي ذلك إلى الخمول، فالتكرار قلما يكون مفرداً، إنه يصلح غالباً للربط بين

حجج أخرى تسهم مجتمعة في حزمة، في اختلاق رؤية شاملة»[1].

٣ ـ المستوى التصويري:

الصورة في الخطاب هي: تركيب لغوي لتجسيد معنى عقلي وعاطفي متخيل، لعلاقةٍ بين شيئين يمكن تصويرهما والجمع بينهما بأساليب عدة، إما عن طريق التشبيه أو الاستعارة أو المجاز أو الكناية أو غيرها من أساليب التصوير، والصورة في الخطاب وإن كانت كياناً يتشكل من اللغة، إلا أن القاعدة التي يبنى عليها هذا الكيان اللغوي هي خيال المتكلم، الذي يفزع إلى مصادر متعددة، يستعين بها في بناء الصورة، يقف العالم المحسوس في مقدمة هذه المصادر، ولعل تعريف اللساني س يدي لويس هو الأوجز للصورة حين قال بأنها: «رسمٌ قوامه الكلمات»[2]، ولئن كان الخطاب الحجاجي في الأساليب التركيبية السابقة اتسم بوضوح الدلالة، وضوحاً مباشراً لا لبس فيه ولا رمز ولا إيحاء، فإنه سيكون هنا مكتسياً ببعدٍ من أبعاد اللغة، وهو البعد التخييلي، والإيحائي الرمزي.

وهنا يولد سؤال مهم: إذا كان الإجماع اللغوي والبلاغي منعقد قديماً وحديثاً على: «أن الصورة الفنية لا يمكن أن تنفصل

---

(١) الحجاج والتواصل: ١٠٨.

(٢) الصورة الشعرية، س يدي لويس، ترجمة د. أحمد نصيف، ومالك ميري، وسلمان إبراهيم: ٢١، وينظر: في المصطلح النقدي، د. أحمد مطلوب: ٢٠٦.

عن الخيال»[1]، فما هي يا ترى علاقة الخيال بالحجاج والإقناع؟

الإجابة الأولى هي قديمة من التراث، وتحديداً من حازم القرطاجني، فقد أشار إلى أن القاسم المشترك بين التخييل والإقناع هو ما سماه «الفعل في النفس»، ولئن كان لكل منهما مقامه الخاص، التخييل خاص بالأقاويل الشعرية، والإقناع خاص بالأقاويل الخطابية الجدلية، إلا أن: «استعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أن التخاييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيراً فيما تتقوم به الأخرى؛ لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول، لتتأثر بمقتضاه»[2].

والإجابة الثانية هي معاصرة، جاءت في إشارة الدكتور حميد لحمداني: «إلى أن التخييل له تركيب حجاجي؛ لأنه يعتمد دائماً على الربط بين أشياء العالم، وفق علاقات من قبيل المسلمات العقلية، أو من قبيل ما هو مألوف الدلالات المتداولة للغة»[3]، وحاصل هذا إذن: أن المتكلم حين يلجأ إلى الصورة

---

(١) مفهوم الخيال ووظيفته في النقد القديم والبلاغة، د. فاطمة سعيد حمدان: ٢٩٠.

(٢) منهاج البلغاء: ١٨، وينظر: تعليق الدكتور محمد أ بو موسى على هذا في: تقريب منهاج البلغاء: ٤٠ ـ ٤١.

(٣) الإقناع بواسطة التخييل، د. حميد لحمداني، مجلة جدور، النادي الأدبي بجدة، جمادي الآخرة: ١٤٢١هـ سبتمبر: ٢٠٠٠م، ج: ٤، م٢، ص: ٥٤ ـ ٥٥.

في خطابه الحجاجي، فإن هذا اللجوء اللغوي، هو تعبير عن وعيه بأثر هذه التقنية اللغوية الخيالية في تمكينه من إقناع المخاطب، وتسليمه وقبوله، سواء كانت هذه الصورة من قبيل التشبيه أو التمثيل، أو كانت من قبيل الاستعارة، أو المجاز، أو الكناية، أو غيرها من أنماط التصوير البياني في الخطاب الحجاجي، ويمكن أن نقترب بشكل عملي إلى أثر الصورة في المقام الحجاجي بين المتناظرين، من خلال التمثيل ببعض الأمثلة التي وردت في بعض الفضاءات الحوارية الفكرية والفقهية، وذلك على النحو الآتي:

١ - الحجاج بالتشبيه:

التشبيه هو: «صفة الشيء بما قاربه، وشاكله من جهة واحدة، أو من جهات كثيرة، لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه كليةً لكان إياه»[١]، وحديث اللغويين والبلاغيين عن هذا النمط من التصوير مستفيضٌ في مدوناتهم، لكن ما يهمنا هنا تحديداً هو الأثر الذي يحدثه التشبيه على مستوى الخطاب الحجاجي، ماذا سيضيف التشبيه للمتكلم في حجاجه مع الآخر؟

يشير عبد القاهر الجرجاني إشارة يقول فيها: «هل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين، حتى يختصر لك بُعدَ ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرق، وهو

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني: ١/ ٢٨٦، وينظر: الإيضاح: ٤/ ١٦.

يريك المعاني الممثلة بالأوهام شبهاً في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد»[1]، وقد اقترب بنا تحديداً حين قال: «إن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة... فإن كان مدحاً كان أبهى وأفخم، ... وإن كان حِجَاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[2].

في فضاء حجاجي فكري، جمع فيه نواف القديمي بين محمد الحضيف، وعلى العميم، وعادل الماجد وعبد العزيز الوهيبي، حول (سيد قطب: هل شكل فكراً مأزوماً؟)، قال العميم في تضاعيف الحوار: «إن سيد قطب على نحو تشبيهي، من حيث أثره العملي، هو (ماركس) العالم العربي، والجماعات الدينية الغالية التي خرجت من معطفه، هي (لينين) أفكاره»[3]، في المقابل يعبّر الحضيف عن سيد قطب بقوله: «من يقرأ لسيد قطب في (الظلال) مثلاً، يكاد يتنبأ بنهايته، ومن يقرأ له في (المعالم) يكاد يعيش معه نَفَساً نَفَساً، إلى أن يصعد هو وإياه إلى خشبة المشنقة، وما أن يطوي صفحة الغلاف الأخير حتى يرى سيد يتدلى من حبلها، ويحس بدمعتين تطفران من عينيه»[4].

---

(١) أسرار البلاغة: ١٣٢، وينظر: المثل السائر: ١/٣٧٨، والحجاج في الشعر العربي القديم: ٢٥٣، وبلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن: ٢/٤٥١.

(٢) أسرار البلاغة: ١١٨، وينظر: استراتيجيات الخطاب: ٤٩٧.

(٣) الإسلاميون: سجال الهوية والنهضة: ٥٢.

(٤) المرجع السابق: ٤٨.

وفي سياق حجاجي آخر، في ملف من «حوارات نماء» وتحديداً «سيادة الأمة» بين عبد الله المالكي وبندر الشويقي، يتبادل الطرفان الحجج مشفوعة بشيء من التشبيه المتضاد المتبادل، حيث يشبه الشويقي فكرة سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة في بعض جزئياتها بـ(قاعدة الفكر العلماني)، بينما يشبه المالكي الفكرة التي آمن بها الشويقي المتعلقة بتطبيق الشريعة بـ(طرح القاعدة)، أو (منطق القذافي ومنطق بشار)[1].

إذن، حضور التشبيه والتمثيل هنا هي صورة من صور تداخل العقلي اللغوي بالتخييلي في الخطاب الحجاجي هذا من جهة، وتداخل بين الفكري الأيديولوجي والفني التصويري في الحجاج من جهة ثانية، والوظيفة الحجاجية للصورة الفنية هنا تتمثل في: «التقريب بين عنصرين من نظامين مختلفين، مع محاولة جاهدة لطمس ما بينهما من فروق»[2].

٢ ـ الاستعارة:

تقول إيلينا سيمينو في كتابها «الاستعارة في الخطاب»: «أقصد بالاستعارة: الظاهرة التي نتكلم، وربما نفكر من خلالها في شيء ما، بمفردات شيء آخر، ففي تعبير «الحرب على المخدرات» على سبيل المثال، يتم التكلم عن محاولة تقليص المتعاطين للمخدرات بمفردات الحرب، وربما يعكس هذا ويعزز

---

(١) الجزء الثاني من الحوار حول هذا الملف على الرابط الآتي:
http://www.youtube.com/watch?v=wq4mzPrpNsM

(٢) الحجاج في الشعر العربي القديم: ٢٥٣.

طريقة معينة في التفكير حول صعوبات متشابكة»[1]. وهذه الإضاءة هي تبسيط للتعريف التداولي للاستعارة لدى البلاغيين قديماً، فقد عرفها عبد القاهر الجرجاني بأنها: «أن يكون للفظ أصلٌ في الموضع اللغوي معروف، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه، نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية»[2]، وأهم ما يؤخذ من تعريف عبد القاهر هذا هو أن الاستعارة وسيلة فنية تصويرية ليست حكراً على الشاعر، بل هي ملك لغوي مشاع له ولغيره، وسيتبين معنا بعد قليل صورة الاستعارة، من خلال نقل اللفظ المستعار من حقل إلى حقل آخر مستعار إليه، حين يصير هذا اللفظ المنقول كالعارية.

وتشير كثير من الدراسات التداولية في هذا السياق، إلى أن الاستعارة تأتي بوصفها وسيلة تواصل وتخاطب قبل أن تكون وسيلة بيان، وأداة حوار وإقناع، قبل أن تكون أداة نقل وتصوير وإلماع، من ذلك ما أشار إليه كل من جورج لاكوف ومارك جونسون في كتابهما «الاستعارات التي نحيا بها»، بقولهما: «تمثل الاستعارة بالنسبة لعدد كبير من الناس أمراً مرتبطاً بالخيال الشعري والزخرف البلاغي، إنها تتعلق في نظرهم، بالاستعمالات اللغوية غير العادية، وليس بالاستعمالات العادية... وعلى العكس من

(١) الاستعارة في الخطاب، ترجمة عماد عبد اللطيف، وخالد توفيق: ٢١.

(٢) أسرار البلاغة: ٣٠.

ذلك، فقد انتبهنا إلى أن الاستعارة حاضرة في كل حالات حياتنا اليومية»[١].

أما عن البعد الوظيفي في الاستعارة، فقد أشار بعض الباحثين إلى اكتناز الاستعارة بشيء من الوظائف التداولية المهمة، منها الوظيفة (الإخبارية)[٢]، والإيضاحية[٣]، والجمالية[٤]، والمعرفية[٥]، بيد أن الوظيفة الحجاجية الإقناعية هي الأهم هنا، وملاك الأمر في هذا بإيجاز أن الاستعارة في المقامات الحوارية الحجاجية تأتي بوصفها: «وسيلة حجاجية توفر مجموعة من الخصوصيات فيما يتعلق بعمليات الفهم والإفهام والإقناع والتأثير»[٦].

---

(١) الاستعارات التي نحيا بها: ٢١.

(٢) أي أن الاستعارة تؤدي وظيفة الإبلاغ والإخبار فقط، ذلك أنها إما تكون متكررة في الخطاب، حتى تصير كالجملة العادية، أو أنها غير مبتكرة ولا جديد فيها، ويعبر عنها في البلاغة الغربية بالاستعارة الذاوية أو الاستعارة الميتة. ينظر: علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، د. فايز الداية: ٣٩١، والتأويل بين السيميائيات والتفكيكية، فإمبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد: ١٤٥.

(٣) أي أن الاستعارة تقوم بدور توضيح الأفكار والمعاني والمفاهيم، وإخراجها من الصورة المجردة الفكرية إلى الصورة المحسوسة. ينظر: اللغة والخطاب، لعمر أوكان: ٩٠.

(٤) وهنا تهدف الاستعارة إلى القيام بوظيفة تحسينية للكلام فحسب، وحينها تكون تركيباً جمالياً خالصاً، ولعل هذا هو الذي دفع ابن المعتز أن يجعلها مع المحسنات البديعية في البلاغة. ينظر: البديع في نقد الشعر: ٣ ـ ٧، واللغة والخطاب: ١٢٦.

(٥) يقول لايكوف وجونسون: «فالألفاظ العادية تفيد فقط ما نعرفه من قبل، والاستعارات هي التي تمكننا في من إنتاج شيء جديد. إلا أنه رغم أن نظرية اشتغال الاستعارات عند أرسطو كانت أساس النظرية الكلاسيكية، فإن تمجيده لقدرة الاستعارات على استنباط معرفة جديدة لم يحتفظ به الفكر الفلسفي الحديث». الاستعارات التي نحيا بها: ١٨٤ ـ ١٨٨.

(٦) الحوار ومنهجية التفكير النقدي، د. حسان الباهي: ١٠٥.

وقد قدّم الدكتور طه عبد الرحمٰن هنا مقاربة تداولية مهمة في هذا السياق، تتمثل خلاصتها في: «أن القول الاستعاري قول حواري، وحواريته صفة ذاتية له، وقول حجاجي وحجاجيته من الصنف التفاعلي تخصه باسم (التحاج)، وقول عملي وصفته العملية تلازم ظاهره البياني التخييلي»[1]؛ أي: إن حوارية الاستعارة تظهر في تعدد الذوات المتخاطبة المساهمة في تداول القول الاستعاري، ويحددها طه عبد الرحمٰن في ثلاث ذوات: الذات المظهِرة، والذات المؤولة، والذات المضمرة المبلغة[2]، وأما حجاجية القول الاستعاري فتتمثل في هذا الادعاء من قبل الذات المظهرة، التي تدعي فيه التقارب بين فضاء المستعار منه وفضاء المستعار له، وهذا الاعتراض من الذات المؤوِّلة، وأما البعد العملي، فيظهر في ارتباط القول الاستعاري بمقام التواصل ذاته، الذي يحصل فيه تبادل الادعاء والاعتراض، بما يشمله من قيم التواصل وكفاءة الأداء الحجاجي، لغوياً وأخلاقياً ومعرفياً، وبهذا يظهر ارتباط أسلوب الاستعارة بالنظام الفكري والقيمي

---

(١) اللسان والميزان: ٣١١، وينظر تناول الدكتور طه عبد الرحمٰن العميق للاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، بوصفه أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة وبيان وظيفتها على نحو من الحجة والإقناع في: اللسان والميزان: ٣٠٤ ـ ٣٠٨.

(٢) يأتي هذا التقسيم للذوات هنا لديه على اعتبار أن القول الاستعاري يتألف من معنى حقيقي ومعنى مجازي، ولكل واحد منها مقام خاص، فللمعنى الحقيقي ظاهر غير مراد وظاهر مؤول، وللمعنى المجازي مضمر مراد ومضمر مبلَّغ. ينظر: اللسان والميزان: ٣١٠.

والثقافي لدى المتحاجين، وهو ما سماه بعض الباحثين بـ«الوظيفة الآيديولوجية للبلاغة»[1].

في هذه الأمثلة الفكرية والفقهية الحجاجية سنجد أن حضور الاستعارة في خطاب أحد المتحاجين هو حضور تعاضد وتآزر بين الجمالي والإقناعي، وأن هذا التوظيف للاستعارة من شأنه الوفاء لمطلب المتكلم المتمثل في الإقناع بالفكرة، من ذلك مثلاً ما جاء على لسان ياسر الزعاترة في المناظرة التي بينه وبين نبيل فياض، حول (الإسلاميون والربيع العربي)، حين يقول: «أنا أريد أن أقول إن الذي دفع أبهظ التضحيات في مواجهة الأنظمة القمعية، التي تلبس ثوب العلمانية في مصر وتونس، حيث سياسة تجفيف المنابع والمعتلقين والمعذبين هم الإسلاميون»، ويقول أيضاً: «الإسلاميون ليسوا نبتاً شيطانياً»، وأيضاً: «الإسلاميون ليس لديهم مصحة لعلاج الوسواس القهري»[2].

وفي ملف «أسلمة المعرفة»، يقول عبد الوهاب المسيري: «إن مشروع «أسلمة المعرفة» ليس شيئاً فريداً أو شاذاً، بل هو جزء من تيار عالمي أدرك أن الأطروحات المادية الضيقة، التي - تصدر عنها الحداثة الغربية الداروينية قد أدخلتنا في طريق مسدود، من أزمة أخلاقية إلى حالة صراع، حيث الجميع في حالة حرب

---

(١) ينظر: البلاغة والآيديولوجيا، د. محمد سبيلا، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال ١٤١١هـ، ص: ٧٣ - ٧٧.

(٢) رابط الحلقة على اليوتيوب: http://www.youtube.com/watch?v=17L_A2rKrPM

مع الجميع، فالإنسان إن هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، كما تنبأ هوبز وغيره من المفكرين الماديين العلمانيين»[1]، في مقابل هذه الفكرة يقول علي حرب: «فإن الحديث عن رؤية إسلامية ـ معرفية ـ توحيدية، عارية عن التأثر بالخارج الثقافي أو الديني الفلسفي، إنما هو ممارسة نوع من الحجب والزيف في التعامل مع معطيات الوجود، وجهه الأول مطبٌّ خلقي وقع فيه الذين أفادوا من علوم الأوائل واليونان ولم يعترفوا بذلك كما أخذ على الغزالي قديماً بعض تلامذته بالذات، أما الوجه الآخر فهو نوع من التشبيح الأيديولوجي يمارسه المعاصرون الذين تدفعهم محاولات أسلمة المعرفة إلى سحب الداخل على الخارج للالتفات على الحقائق، والسطو على المعارف»[2].

وفي سياق آخر متصل بقلق الإسلام السياسي، في عمل الأحزاب والحركات الإسلامية، يقول عصام العريان: «هناك إسلاميون مخلصون وقعوا في أسر إرهاب العلمانيين الذين يريدون حرمان المرشحين الإسلاميين من مصادر قوتهم وتميزهم، فلا حقوق لهم في تشكيل الأحزاب إلا بشروط قاسية، ولا حقوق لهم عن الترشيح والدعاية، باختصار هو نوع من التحجيم والحظر المستمر»[3] في المقابل يقول مشاري الذايدي: «يجب أن ندرك أن صميم المشكلة ثقافي، فالخطاب الثقافي العربي يعيش حالة

---

(١) الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: ١٩.

(٢) المرجع السابق: ٢٤.

(٣) السابق: ٨٥.

عطالة ولعثمة في التعاطي مع فكرة المدنية والحضارة، وإن تقدم فبمشقة وعنتٍ!! والسبب عقبات متنوعة تستند إلى أساس ثقافي»[1].

فغير خافٍ، أن مثل هذه النماذج تأتي الاستعارة فيها طوقاً ينقذ الفكرة في لحظة من لحظات محاصرتها بالأسئلة، من خلال هذا الرهان اللغوي الذي يتم فيه الازدواج بين الخيال والعقل، ولأن المرء إنما هو بضعة من مكانه وزمانه، فإننا نجد أن الاستعارات السابقة تمثل جملة من العناصر القريبة المحيطة بالمتكلم في الحجاج، مثل (ثوب العلمانية)، و(النبت الشيطاني)، و(المصحات العلاجية) في خطاب الزعاترة، كما نجد (الطريق المسدود) مستعاراً للأطروحات المادية والعلمانية الضيقة في خطاب المسيري، واستعارة (الأسر) في خطاب العريان من فضاء الحروب، في قوله: «هناك إسلاميون مخلصون وقعوا في أسر إرهاب العلمانيين»، واستعارة (العطالة) و(اللعثمة) للحالة التي يعيشها الخطاب الثقافي العربي، في حديث مشاري الذايدي، وهي استعارات شكلت خرقاً لنسيج الخطاب، وانتقلت بالخطاب في إثر ذلك إلى المراوحة بين المباشر والتقرير إلى الرمز والتصوير والتشخيص، حاملة بذلك معها رائحة الرغبة في انتصار الفكرة لدى المتكلم، حين ألبسها هذا اللباس الفني المتمثل في أسلوب الاستعارة.

---

(١) الإسلاميون، سجال الهوية والنهضة: ٨٨.

٤ ـ المستوى التحسيني:

هذا المستوى يُطلق عليه في اللغة، في حقل البلاغة «علم البديع»، وقد عرفه القزويني بأنه: «علمٌ يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة»[١]، ووجود كلمة (تحسين) في هذا التعريف لا تعني أن الهدف من اللجوء إلى هذه المحسنات البديعية هو للتحسين المحض بعد الرعاية لمقتضى الحال ووضوح الدلالة، إنما تأتي هذه المحسنات بوصفها مقوماً مهماً من مقومات الخطاب، فلا يستجير بها المتكلم وَلَعاً بالاستعراض اللغوي، أو الزخرف اللفظي، إنما يجدها فرصة لغوية سانحةً يرى فيها ما يلبي مطلب الفكرة التي آمن بها.

يشير الدكتور طه عبد الرحمٰن إلى هذا الملمح، حين يبين أن بعض أساليب البديع في الخطاب الحجاجي: «مثل المقابلة والجناس والطباق، وغيرها، ليست طرق اصطناع التحسين والبديع، وإنما هي أصلاً أساليب للإبلاغ والتبليغ»[٢]، كما يؤكد الدكتور عبد الهادي الشهري هذه الفكرة في هذا السياق، إذ يبين أن المتكلم يستعمل: «أشكالاً لغوية تصنف بأنها أشكال تنتمي إلى المستوى البديعي، وأن دورها يقف عند الوظيفة الشكلية، وهذا الرأي ليس صحيحاً إذ إن لها دوراً حجاجياً لا على سبيل

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: ٣١٧.

(٢) اللسان والميزان: ٢٩٠، وينظر: مراتب الحجاج وقياس التمثيل: ١٨، والحجاج في الشعر العربي القديم: ١٢٠ ـ ١٢١.

زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد، حتى لو تخيل الناس غير ذلك. والبلاغة العربية مليئة بهذه الصور والإمكانات، ومليئة بالشواهد التي تبيّن أن الحجاج من وظائفها الرئيسة، وليس وجودها على سبيل الصنعة في أصلها»[1].

وهنا يمكن التمثيل على بعض النماذج التطبيقية من بعض الحوارات والمناظرات الفكرية والفقهية، ذات الصلة بموضوع الكتاب، من خلال النظر في المحسنات البديعية التي استخدمها المتحاجون في خطابهم، من ذلك على سبيل المثال:

١ ـ الطباق:

ويسمى التضاد، عند بعض البلاغيين[2]: «قال الخليل رحمه الله: يقال: طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد، وكذلك قال أبو سعيد: فالقائل لصاحبه: أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان، قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب»[3] فهو إذن يعني: الجمع بين المتضادات في سياق الجملة، وهو يأتي على نوعين: طباق الإيجاب: وهو الجمع بين الشيء وضده، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨]، ﴿تُؤْتِي

---

(١) استراتيجيات الخطاب: ٤٩٧، وينظر حديث الدكتور شكري المبخوت عن البعد الاستدلالي في البديع، في كتابه: الاستدلال البلاغي: ١٢٣ ـ ١٣٣.

(٢) يقول الدكتور أحمد مطلوب: «ويبدو من ذلك أن تسميته (مطابقة) أو (طباقاً) غير مناسبة، ومصطلح (التضاد) أكثر دلالة على هذا الفن؛ لأن التضاد يدل على الخلاف» معجم المصطلحات البلاغية: ٢/ ٢٥٤.

(٣) البديع، لابن المعتز: ٣٦، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٢/ ٢٥٢.

ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وطباق السلب: وهو الجمع بين فعلي مصدر واحد مثبت ومنفي أو أمر ونهي؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٦ ـ ٧][1].

ومن أمثلة هذا النوع من البديع فيما بين أيدينا، من الحوارات الحجاجية، ما جاء في حديث الدكتور خالد المزيني في مناظرة «سد الذرائع» السابقة: «فالفقهاء لا يمنعون كل وسيلة تفضي إلى محرم، وإنما يمنعون الذريعة إذا كانت قريبة الإفضاء»، وفي تعريف السعيدي للذريعة «يراد به أمر جائز في نفسه، لكن قويت التهمة في إفضائه إلى المحرم هذه هي الذريعة»، وفي رد الدكتور عبد الإله العرفج على السعيدي: «لي ملاحظات على هذا الكلام، فالدكتور محمد ذكر أنه لو كانت المفسدة كثيرة أو قليلة فإن الذريعة لو أدت لمفسدة قليلة ينبغي تحريمها، وأنا أرى أن هذا خطير جداً»، فالمطابقات والمتضادات تبدو في (لا يمنعون، يمنعون) و(جائز، ومحرم)، و(كثيرة، وقليلة)، وهي إنما جاءت هنا حسب السياق لدفع الفكرة بالفكرة من خلال استخدام هذا الأسلوب.

٢ ـ السجع:

السجع هو: تواطؤ الفاصلتين من الكلام على حرفٍ واحد[2]، وتأتي إشارة ابن جني لهذا المحسن البديع ومنزلته من

---

(١) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية: ٢/٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) الإيضاح: ٦/١٠٦.

الكلام في حديث له ارتباطٌ بالجانب التأثيري للأسجاع: «ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعاً لذ لسامعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله، ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به، ولا أنِفَتْ لمستمعه، وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له، وجيء به من أجله»[1]، ومجيء السجع على هذا النحو الظاهر، المختص بجمال وبتحسين اللفظ، لا يعني خلوه من أبعادٍ حجاجية؛ لأن الإقناع: «لا غنى له عن الجمال، فالجمال يرفد العملية الإقناعية، وييسر على المتكلم ما يرومه من نفاذ إلى عوالم المتلقي الفكرية والشعورية»[2].

من الأمثلة على هذا النوع من محسنات البديع، ما جاء في مناظرة «الإعجاز العلمي»، في برنامج الأجر والأجران، بين الدكتور محمد الددو الشنقيطي، والدكتور عبد الرحمٰن الشهري والدكتور مساعد الطيار، حين يقول الددو رداً على الدكتور الشهري: «من المعلوم أن الله أمرنا بالنظر في كتابه المنظور وأنه يساوي الكتاب المسطور»، وفي جواب الدكتور مساعد الطيار عن سؤال: ما الذي يضيرك أن يكون إطلاق لفظ العلمي على الإعجاز، من باب إطلاق الرقبة على الإنسان؟ فقال: «لو كان ما هناك خلفية تغريبية لهذا الاسم لما كان عندي

(١) الخصائص: ١/٢١٦.

(٢) الحجاج في الشعر العربي القديم: ١٢٠، وينظر: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، د. محمد العمري: ٢١٨.

إشكال»[1]، وفي ملف «فقه الاحتساب» في برنامج حوارات نماء، الذي جمع فيه أطراف متناظرة حول حادثة عضو الهيئة في الجنادرية، يقول الدكتور عيسى الغيث: «القضية هي سوء الظن فيما بيننا، خصوصاً حينما نزايد على تدين غيرنا، الحرس الوطني هم مثلنا في التزامهم وتدينهم وحرصهم وغيرتهم»، ويقول الدكتور عبد الله السفياني في السياق ذاته: «النقد لا يوجه إلا للعامل، أما الإنسان الخامل فلا تستطيع أن تقدم له نقداً»، ويقول: «في دولة المؤسسات الأنظمة فيها تأتلف ولا تختلف»[2].

مثل هذا الأداء للعبارات والألفاظ على نحو مسجوع (تأتلف ولا تختلف، العامل والخامل، بيننا وغيرنا، التزامهم تدينهم حرصهم غيرتهم)، هو شكل من أشكال الأداء الحواري حين لا يطلب برهانياً عقلياً ولا منطقياً إنما يطلب جانباً في (أداء الخطاب الحجاجي)، وهو ما سماه أوليفي روبول، حين سأل: ما هو البلاغي الكامن في الخطاب؟، فقال: «جوابي هو الآتي: البلاغي في أي خطاب هو ما يجعله مقنعاً باتحاد المضمون والشكل، وأقصد بالمضمون: المحتوى الإخباري، والبنية المنطقية للخطاب، وبالشكل كل ما ينبع من الوجدان (الإثارة

---

(١) رابط الجزء الأول من هذا الملف على اليوتيوب:
http://www.youtube.com/watch?v=72LKIAwUfe8

(٢) رابط الجزء الأول من هذا الملف على اليوتيوب:
http://www.youtube.com/watch?v=j6CWZI4Ipg

والتهييج)، كما أقصد البناء (التنظيم) والأسلوب ثم الأداء في آخر المطاف»[1].

٣ ـ الجناس:

الجناس هو: «تشابه اللفظين في النطق لا في المعنى»[2]، ويعرف أيضاً بأنه: «التشابه في اللفظ مع الاختلاف في المعنى»[3]، وهو محسن بديعي إذا وقع موقعه المناسب من الكلام أضفى على الكلام رداء الحسن في الشكل والمضمون، وكسا الجمل وشاح البهاء، ومن ثم تقبل عليه النفوس، وتتشوق له، أما الإفراط في استخدامه، أو ظلمه من خلال الإخلال بوضعه في غير موضعه من الكلام، فإنه لا يورث إلا توتراً في الأداء، ورتابةً في الخطاب، ومن ثم ينعكس هذا على الأداء الحجاجي والإقناعي على شخصية المتكلم.

يقدّم عبد القاهر الجرجاني إرشاداً توجيهياً بلاغياً للمتكلم في تواصله التخاطبي، حين يريد استعمال مثل هذا المحسن البديعي، فيقول: «ولن تجد أيمن طائراً، وأحسن أولاً وآخراً، وأهدى إلى الإحسان، وأجلب إلى الاستحسان، من أن ترسل المعاني على سجيتها، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تُركتْ وما تريد لم تكتس إلا ما يليق، ولم تلبس من المعارض

---

(١) البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول: ٢١٨.

(٢) النظم البديعي، علي صقر: ١٥٩.

(٣) دراسات منهجية في علم البديع: ١٩٧.

إلا ما يزينها. فأما أن تضع في نفسك أنه لا بد من أن تجنس أو تسجع بلفظين مخصوصين، فهو الذي أنت منه بعرض الاستكراه، وعلى خطر من الخطأ والوقوع في الذم»[1].

ومن أمثلة الحجاج بهذا النوع من البديع، ما جاء في حديث الدكتور السفياني، في ـ الملف السابق «فقه الاحتساب»، حين قال: «هناك فرق بين الأمر بالمعروف والآمر به، هناك فرق بين الدين والتدين»، ومن ذلك أيضاً ما جاء في حديث الدكتور عبد الباري مشعل، في مناظرة (التورق المصرفي البنوك)، وذلك حين جمع بين لفظي المقرض والمقترض، : «فيما يتعلق بـ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ في الحقيقة أن هذه المعادلة واضحة جداً فيما يتعلق بالعلاقة التمويلية بين المقرض والمقترض، فإن ربح المقترض أكثر من سعر الفائدة ظلم المقرض، وإن ربح المقترض أقل من سعر الفائدة الملزم بدفعه ظلم المقترض»[2]. فمثل هذه الألفاظ (الأمر، والآمر)، (الدين، التدين)، (المقرض المقترض) هي متقاربة في نطقها ولكنها متباعدة ومختلفة في معناها، والوظيفة الحجاجية التي تقدمها مثل هذا الألفاظ هي إشعار المتلقي بتمكن المتكلم ووعيه من عباراته وجمله في تبادل الخطاب الحجاجي، ومن ثم يؤدي هذا التمكن إلى القوة في (الإنجاز اللغوي)، وهو ما يسمى في التداوليات الحديثة بـ(فعل الكلام) وهو عبارة عن: «إنتاج سلسلة صوتية تعبر عن صيغ لفظية

---

(١) أسرار البلاغة: ١٤.

(٢) الحلقة على الرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=v0sa_6fHICM

منظمة، بحسب قواعد نحوية، وتحمل دلالةً ما»[1]، ثم ينتج عنها (قوة فعل الكلام)، وهو ما يصاحب عمل القول كما نجد هنا من الجانب التوضيحي مثلاً بين الدين والتدين، أو بين المقرض والمقترض، ثم بعد ذلك (لازم فعل القول/التأثير بالقول/) وهو ما يحدث بعد ذلك وينتج عنه: «كالحمل على الاعتقاد، والوصول إلى الإقناع»[2].

كذا يكون الجانب الأهم في تقنيات الخطاب الحجاجي، المتعلق باللغة قد تم الوقوف عليه، بشيء من التفاصيل الموجزة، مع مقاربتها عملياً وتطبيقياً من الأمثلة والشواهد القريبة من فضاءاتنا الفكرية والفقهية، على مختلف الصور والتجليات، شفاهياً وكتابياً، فكرياً وفقهياً، محلياً وعربياً، وما هي إلا لقطات نظرية وتطبيقية سريعة يمكن الخروج منها بنتيجة عامة تفيد: بأن تزود المتكلم بمثل هذه الأدوات اللغوية في تواصله الحجاجي سيسمو به ـ بلا شك ـ في آفاق التداول الحجاجي، وسيملك من خلال هذه التقنيات إمكانات واعدة في الدفاع عن الفكرة، وتبادل الحجة بالحجة، خاصة وأن الشواهد والأمثلة هنا هي قريبة منا، في ظل شغفنا الفكري والعلمي. والأمر الأخير في هذا المحور هو التأكيد على أن اللغة بتقنياتها وتركيبها وتصويرها وبديعها هي أسُّ الحجاج، وهي ماؤه وهواؤه، وبها حياته، وهذه هي أهم النقاط في الوعي الحجاجي.

---

(١) نظرية الأعمال اللغوية: ٤٦.

(٢) نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟، جون أوستين، ترجمة عبد القادر قينيني: ١٤١ ـ ١٤٢.

المبحث الثاني

التقنيات العقلية

هذا النوع من التقنيات ينهض إلى التركيز على إعمال العقل، أكثر من التركيز على إعمال اللسان والبيان، فالأدوات الحجاجية هنا هي أدوات مُستلةٌ من العقل، وعملها عمل استدلالي ذهني، ولذلك فالحجاج من خلالها سيكون من خلال ما سمي بـ(النظر العقلي)[1]، وليس (النظر اللساني)، فالعقل هنا هو مصدر الأداة الحجاجية، وليس التركيب أو التصوير أو التحسين، وعلى الرغم من دقة الشعرة الفاصلة، والتباس الحد بين بعض التقنيات الحجاجية في هذا الجزء، وبعض التقنيات الحجاجية في الجزء السابق اللغوي، إلا أننا حين نتأمل شواهد هذا الجزء وبعض المقاربات النظرية المتصلة به، سيتبين لنا أن

---

(١) أشار ابن تيمية إلى (النظر العقلي)، وبين أنه عبارة عن: تحديق العقل نحو المرئي، وهو أيضاً: تجريد العقل عن الغفلات، وبين أنه يأتي على ضربين لها صلة بالاستدلال الحجاجي، الأول: النظر العقلي الطلبي: وهو طلب ما يدله على الحق، والثاني: النظر العقلي الاستدلالي، وهو النظر في الدليل الذي يوصله إلى الحق، وهذا هو الذي يوجب العلم. كتاب النبوات: ٢/٦٥٧، وينظر: الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية: ٩٦.

السمة العامة الكبرى للتقنيات اللغوية هي سمة (التعبير)، أو ما سماها بعض الباحثين (بلاغة التعبير)، التي هي عبارة عن: «الحيل الأسلوبية والتعبيرية وما يكون لها من وظيفة حجاجية»[1]، بينما السمة العامة لتقنيات هذا الجزء هي سمة (التفكير)، أو ما تسمى بـ(بلاغة التفكير)، وهي عبارة عن: «كل فكرة (أداة) تحمل درجة من الحيلة أو البراعة تخاطب العقل»[2]، وهنا يمكن الحديث عن أهم هذه التقنيات الحجاجية العقلية، على النحو الآتي:

١ ـ الحجاج بالقياس:

في إضاءة مهمة من ابن تيمية، يحسن إيرادها هنا، يقول فيها: «قال قومٌ: القياس إنما يجوز ويثبت في الأحكام دون الحقائق... قلت...: بل القياس، قياس التأصيل والتعليل والتمثيل يجري في كل شيء، وعمدة الطب ومبناه على القياس، ... وهو لإثبات صفات الأجسام، وكذلك عامة أمور الناس في عرفهم مبناها على القياس في الأعيان والصفات والأفعال»[3].

والقياس بوصفه هنا تقنية حجاجية يقصد به ما قاله أبو هلال العسكري: «أن تأتي بمعنى = فكرة، ثم تؤكده بمعنى آخر يجري

---

(١) مدخل إلى بلاغة وحجاجية الخطاب القضائي، ضمن موسوعة الحجاج: ٤/١٣٦.

(٢) المرجع السابق: ٤/١٣٦، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٣٤٧.

(٣) المسودة في أصول الفقه، لابن تيمية: ٣٦٦، وينظر: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي: ٤٠٩.

مجرى الاستشهاد على الأول، والحجة على صحته»[1]، والحقيقة التي يشير إليها كثير من علماء الحجاج قديماً وحديثاً، بشأن القياس في الحجاج، هي أنه ركيزة مهمة، من ركائز التناظر الكلامي، يعمد إليها المتحاجون أثناء مشهد من مشاهد التبادل الحجاجي، وهذا ما حدا بعالم بالحجة مثل ابن تيمية إلى الإلحاح عليه، والمناداة العقلية في طريق التكوين الحجاجي بضرورة: «الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة وتبليغها، وفي تحليل الخطاب اللغوي، لما لهذا الخطاب من خصوصيات ومميزات لا يوفي بها الطريق الاستنباطي»[2].

وعلى مستوى الممارسة الحجاجية بالقياس في التراث العربي، يشير الدكتور محمد عابد الجابري إلى أن المدونة التراثية العربية تزخر بالتبادلات الحجاجية بين روّاد حقول المعرفة الإسلامية، الفقهاء، والأصوليين، والنحاة، والبلاغيين، التي ساد فيها (قياس التمثيل الاستدلالي)، بوصفه أبرز تقنيات الحجاج في ذلك الوقت بين العلماء: «بمختلف تخصصاتهم يهتمون بالقياس»[3]، ويضيف بأن «هذا ليس فقط على صعيد الممارسة، فهم جميعاً يمارسونه بشكل من الأشكال، بل أيضاً على صعيد التنظير له»[4]، ويبين الجابري أن طريقة استخدام القدماء في حوار

(١) كتاب الصناعتين: ٣٨١.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٩٧ ـ ٩٨.

(٣) بنية العقل العربي: ١٣٧.

(٤) المرجع السابق: ١٣٧.

الأفكار العلمية المعرفية بينهم: «يعني: إضافة أمر إلى أمر آخر بنوع من المساواة، إنه ليس عملية جمع وتأليف، بل هو عملية مقايسة ومقاربة»[1]، وهو ما يؤكد الإشارة الرئيسة السابقة في مفتتح الحديث عن هذه التقنيات وارتباطها بالعقل بوصفه مركز السيطرة في التقنيات الحجاجية العقلية.

في الأمثلة الفكرية والفقهية الحوارية، التي هي هدف هذا العمل، سنجد أن حضور القياس بين المتحاجين إنما هو وفقاً للصورة العامة الكبرى، للقياس الاستدلالي التمثيلي، وهي التي أشار إليها الدكتور طه عبد الرحمٰن بقوله: «أيا كانت الصيغة التعبيرية التي يراد بها «القياس» ـ إن مقارنة أو تشبيهاً أو استعارة أو غيرها ـ فإنه يقوم في: الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما»[2].

وهذا يتبين في مثل ما ورد في حديث الدكتور بندر الشويقي أمام مناظره عبد الله المالكي في ملف «سيادة الأمة»، في مثل قوله، عند سؤال المقدم عن تحرير محل النزاع في هذا الملف، فقال: «تحرير محل النزاع، خذ هذه الأمثلة: جاءنا شخص طلّق امرأته ثلاث طلقات، أربع طلقات، في بلد لا يحكم بشرع الله تبارك وتعالى، أقيم شرع الله، جاء هذا إلى القاضي، قال: أنا مطلقها قبل ما تنصبون الشرع، ما كان فيه قانون، هي ما زالت

(١) السابق: ١٣٨.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٩٨.

زوجتي. هذه المرأة لو نكحت رجلاً آخر ترجم زانية. المالكي (الطرف المقابل): من يرجمها؟ الشويقي: هذا القاضي، هذا القاضي منفذ لشرع الله القائم منذ عهد النبوة، هذا الشرع الذي يعاقب به القاضي منصوب من عهد النبوة، لا يجتازه أحد، نعم يزيحه بحكم الواقع، لكن من جهة الشرعية القانونية لا أحد يستطيع إزاحة الجريمة التي ارتكبت قبل نصب الشرع، يؤاخذ بها الإنسان بعد نصب الشرع، هذا الذي طلق امرأته ثلاثاً قبل نصب الشرع واعتماده مرجعية للدولة، إذا جاءنا لاحقاً سنفرق بينه وبين زوجته، ولا نقول: القانون ما ابتدأ إلا من تاريخ كذا، هذه هي القضية»[1].

كما نجد مثل هذا، في جواب الدكتور عادل باناعمة، عن سؤال فكري، في سياق حجاجي: هل أسهمت الصحوة في تجذير التأزم، والاحتقان في المجتمع السعودي فقال: «المنصف يقر بأن شيئاً من الغلظة شاب تصرفات بعض فئات الصحوة، ولكن هذا التهارج على سوئه لم يوقف مسيرة الصحوة، ولم يجمّد عطاءاتها، إنه أشبه شيء بما كان يحصل بين أئمة السلف أحياناً من غلظة في القول، وحدةٍ في الرد، دون أن يعني ذلك بالضرورة أنهم أوجدوا في الأمة (تأزماً) أو (احتقاناً)، لقد اختلف الصحابة فيما بينهم، وبلغ الخلاف بهم حدَّ الاقتتال، وشدّد أحمد على ابن معين يوم تأول في الفتنة، وتهارش السخاوي والسيوطي، وأغلظ

(١) في الجزء الأول من هذا الملف على الرابط الآتي:
http://www.youtube.com/watch?v=uKKSSINei6k

ابن العربي على ابن حزم، وحفلت كتب التراجم بمئات المواقف الحدّية بين أهل العلم، بل لقد قال ابن عباس رضي الله عنه: «إن العلماء أشد تناطحاً من التيوس في زربها»، ولكن ذلك كله لم يوقف نمو الأمة الحضاري، ولا شكل تأزماً أو احتقاناً»[1].

فالحاصل إذن، أن مثل هذه النماذج من (القياس الاستدلالي التمثيلي)، الذي نص عليه علماء الحجاج قديماً وحديثاً، سواء كان افتراضيا تخييلياً، كما وجدناه في حديث الشويقي، أو كان واقعياً حاصلاً، كما وجدناه في حديث باناعمة، هو من قبل الملجأ الحجاجي الإقناعي، الذي يلجأ إليه المتحاجون: «حيث إن المقيس والمقيس عليه يجتمعان من وجوه ويفترقان وجوه»[2]، وهو يضطلع بدور مهم في التأثير والإقناع والتسليم للفكرة، التي هي موضوع القياس، ونجاح هذا القياس إنما يرجع إلى ما في مكنة المتكلم به، من ذكاء ذهني، وحيلٍ عقلية يستطيع أن يربط من خلالها بين (المقيس = الفكرة التي يدافع عنها، والمقيس عليه = التي هي الشاهد أو النموذج أو الفكرة التي استدعاها) وأراد الاستعانة بها في نجاعة خطابه ونفاذه، سواء كانت من فضاء افتراضي أو فضاء واقعي.

٢ ـ الحد والتعريف:

انطلق الفلاسفة قديماً، وعلماء الحجاج ونظّاره حديثاً، إلى

---

(١) الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٩٩.

عقد مقارنة مهمة بين دلالة الاسم على الشيء، ودلالة الحد عليه؛ فدلالة الاسم على الشيء تبقى دلالة مجملة موجزة، بينما الحد والتعريف يعني دلالة مفصلة، من هنا تأتي ضرورة هذه التقنية من تقنيات الحجاج، التي تتعلق بالحد والتعريف، ورسم خطوط الطول، وتوضيح دوائر العرض للفكرة المراد الدفاع منذ استهلال المقام الحجاجي، والمتكلم إذا سلك هذا السبيل منذ البداية، فإن هذا دلالة أولى على تمكنه من فكرته وإلمامه بها أمام المخاطب الذي يشاطره التصور المختلف عن فكرته، وكلما كان المتكلم في بداية الحجاج، مستثمراً لإمكاناته العقلية والذهنية في توضيح الحدود والتعريفات المتصلة بأفكاره في الحجاج، بلغة موجزة مكثفة، لا بذخ في عباراتها، ولا تورّم في دلالاتها، كان ذلك بلا شك أمارة أولى من أمارات الإقناع والنفاذ منذ البداية.

وقد أشار أبو يعقوب السكاكي إلى هذه التقنية، بوصفها أداة ركينة من أدوات (علم الاستدلال) لديه، حيث يبين مفهوم الحد: «عبارة عن تعريف الشيء بأجزائه أو بلوازمه أو بما يتركب منهما تعريفاً جامعاً مانعاً»[1].

في منطق بور ريال الحجاجي، يشار إلى المنازعات الحجاجية: «التي يكون السبب فيها الغموض الذي يطال لفظاً من الألفاظ، بحيث يأخذه أحد المتنازعين بدلالة، ويأخذه الآخر بدلالة مغايرة. إن مثل هذه المنازعات قابلة لأن ترفع لو اعتنى كل

---

(١) ينظر: مفتاح العلوم: ٥٤٥، وينظر: علم الأدب عن السكاكي: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

واحد من المتنازعين بالبيان الواضح لما يقصد من اللفظ موضوع النزاع، فيبين المقصود والمراد منه، وذلك بأقل ما يمكنه من القول والعبارة. إن اللفظ دليل الفكرة التي يدل عليها، وبالتالي لزم تعيين هذه الدلالة بدقة ووضوح لا نستطيع معها الغلط فيما سيتلو من القول؛ كأن نغيّر ونبدل مثلاً الفكرة التي يدل عليها اللفظ، فإن كان اللفظ دالاً على فكرة فينبغي أن يظل دالاً على تلك الفكرة وحدها وفي جميع المواقع اللاحقة التي سيقع فيها ذلك اللفظ»[1].

في ملف «الدولة الدينية والدولة المدنية»، في برنامج حوارات نماء، يوضح السعيدي رؤيته الخاصة حول الدولة المدنية: «الدولة المدنية هي مرادفة للعلمانية، والديموقراطية شيء مضاف للدولة المدنية»، هكذا بالحد والتعريف في أولى عتبات الحجاج؛ بينما هذا الحد والتعريف، يختلف تماماً لدى الضيف المقابل محمد المختار الشنقيطي، حيث يقول: «لا أعتقد ذلك، الحقيقة أنا أختلف في هذا اختلافاً كلياً مع شيخي الكريم؛ الدولة المدنية «ليست مرادفة للعلمانية»، الدولة المدنية يمكن أن تكون علمانية، ويمكن أن تكون إسلامية، الدولة المدنية في النهاية أخص خصائصها أن المرجعية فيها للمجتمع، هذا المجتمع قد يختار بحريته نظام قيم إسلامية، وقد يختار بحريته نظام قيم غير إسلامية، وفي كلا الحالتين لا تزال الدولة مدنية»[2].

---

(١) في منطق بور ريال: ٣٢.

(٢) في الجزء الأول من هذا الملف على الرابط الآتي:
http://www.youtube.com/watch?v=vMeRN4DiwTE

ومن ذلك أيضاً ما جاء في مستهل حديث الدكتور عبد الله السفياني، في بداية ملف «فقه الحسبة» السابق: «أحب أن أنوه إلى ثلاث مسلّمات في البداية، **أولاً**: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المحكمات في الدين؛ يعني: الشعيرة لا جدال فيها. **ثانياً**: أننا حين نقدم نقداً، نقدم نقداً للبناء، وليس نقداً للهدم... **ثالثاً**: هناك فرق بين الشعيرة نفسها التي هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين الجهاز الذي يمارس هذه الشعيرة، هناك فرق بين الأمر بالمعروف والآمر به».

فالحاصل من هذه الأداة العقلية في الحجاج، أنها حين تحضر في الممارسة الحجاجية من خلال الحدود والتعريفات والمحكمات والأصول الثابتة في الذهن حول الفكرة المتنازع حولها، فإن ذلك من شأنه أن ينتج وظيفة تخاطبية بين المتكلم والمخاطب: «ترتد آثارها لتمكين المخاطب على ـ مواكبة ما يبث له، وإعانته على تخطي ما عسر على ذهنه أن يتصوره»[1] خاصة إذا تكلمنا عن مواقف حجاجية تلفزيونية يبدو فيها المخاطَب قريباً مواجهاً للمتكلم، وبعيداً خلف الشاشة يخالف المتكلم في رأيه.

٣ ـ إظهار التناقض:

في المقام الحجاجي، هناك ما يسمى بـ(المناقضة) بين المتحاجين، وهي عند ابن سينا: «أن يورد الخصم حجة بإزاء

---

(١) كليات المعرفة اللغوية عند الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات، كريم عبيد علوي: ٣٠٤.

حجة الخصم تنتج نقيض نتيجة حجة الخصم»[1]، والسكاكي في البلاغة، عقد باباً مكمّلاً لعلم المعاني، فيه فصلٌ في الكلام عن الحكمين النقيضين، قال فيه: «الحكمان النقيضان: هما اللذان لا يصح اجتماعهما معاً»[2]، والسيوطي بين أنها: «تعليق أمر على مستحيل إشارة إلى استحالة وقوعه»[3]، وبالجملة يمكن القول بأن المناقضة في الحجاج هي: «إبطال دعوى الخصم بإثبات تناقضها بشاهد من حاله أو مقاله»[4].

وهذه التقنية تبدو أكثر جهداً وعملاً وتحفزاً عقلياً، حيث يتفرغ المتكلم في مشهد من مشاهد الحجاج إلى محاولة الكشف عن التناقض الظاهر له في أفكار الخصم المقابل وفي آرائه وتصوراته، وصورتها التخاطبية بجلاء هي: أن تكون هناك قضيتان، إحداهما نفي للأخرى في حديث الخصم، فيعمد المحاجج حينها إلى بيان التعارض بين ما قاله المحجوج وبين واقعه، الآن في الحجاج[5]، وهي تتخذ أشكالاً متنوعة، من أبرزها المقابلة بين مبدأ عمليٍّ ما، ونتائج تطبيقه؛ أي: «إن المتكلم متى أراد دفع مبدأ معين أنشأ مفارقة بينه وبين نتائجه السلبية، إن طُبق فأضحى واقعاً، أكّد بذلك أنه لم يجانب

(١) المنطق، لابن سينا: ٢/ ٢٤٥.
(٢) مفتاح العلوم: ٥٦٠.
(٣) معترك الأقران: ١/ ٣٥١.
(٤) بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن: ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٥) موسوعة الحجاج: ٤/ ١٠٩.

الصواب حين رفضه، ولذلك تنشأ المقابلة على سبيل الافتراض»[1]، ومن صور المناقضة أيضا ما قاله أوليفي روبول ما يتمثل في: «إعلان أن ما قاله الخصم فيه ما يقوّضه»[2]؛ أي: إن كلام الخصم في تضاعيفه ما ينسفه فلا يصمد، واهتم بعض الحجاجيين بهذه التقنية وأطلق عليها، ووصفها بأنها: «من أسلحة الحجاج»[3].

في مناظرة سيادة الأمة السابقة، يتوجه الشويقي للمالكي بقوله: «حينما يقول (يقصد المالكي): أنا مؤمن بإلزامية الشريعة، أنا أقول أن الأستاذ عبد الله ـ من خلال قراءتي للكتاب ـ لا يؤمن بإلزامية الشريعة، وإثبات هذا سيأتي»، يرد المالكي: «هذا النقاش في تحرير محل النزاع، حينما يتكلم الشيخ بندر عن أن هذه النظرية التي طرحها تنقض الأصل».

وفي سياق آخر يقول الشويقي: «خلافنا ليس فيمن يطبق الشريعة، خلافنا فيمن يختار المبدأ أساساً، الذي حظر الخمور هذا مأجور أو مأزور، الذي نصب الشريعة مرجعاً للأمة دون استئذان هل هو مأزور أو مأجور، أنا أقول: اغتصابه للسلطة آثم عليه، إقامته لشرع الله مأجور عليه. الأستاذ عبد الله يقول: هو مأزور في الجهتين، لا يجوز له اغتصاب السلطة، ولا يجوز له أن يختار مرجعية إسلامية دون إذن منها. والأستاذ عبد الله الآن

---

(١) الحجاج في الشعر العربي القديم: ١٩٤.

(٢) مدخل إلى الخطابة، أوليفي روبول: ١٧٥.

(٣) موسوعة الحجاج: ٤/١٠٩.

يقول: ما قلت. إذن هل نتفق أنه لا إشكال شرعاً على من اختار للأمة شريعتها لتحكم بينها دون إذنها؟». والمالكي حين قال: «لو أن شخصاً متغلباً جاء وشرع هذا التشريع القانوني (الحمد لله)، الشويقي: يا أستاذ عبد الله هنا تقول الحمد لله وفي الكتاب تقول لا يجوز، المالكي: لم أقله، هات النص، الشويقي: تقول ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]».

وفي ملف «الإعجاز العلمي» في جواب مساعد الطيار عن السؤال الموجه إليه: أنتم تخالفون الآن في مصطلح الإعجاز، ومن يخالفكم يقول بأن لا مشاحة في الاصطلاح، فلو عندكم تغيير في الاسم هل من إشكال؟

الطيار: «أولاً قولكم لا مشاحة في الاصطلاح فيه نظر؛ لأنه لو كان لا مشاحة في الاصطلاح لما قامت هذه الكتب ولا المناظرات».

إذن، مثل هذه التقنية من تقنيات الحجاج لا تبدو واضحة جلية كما رأينا مثلاً في النموذج الأول إلا في: «التفاعلات ذات المنزع الحجاجي القوي تقوم فعلاً على خلاف لا يمكن إصلاحه في الحين في مجرى التفاعل الذي ظهر فيه»[1]، ويظهر في هذا المشهد أن كلا الطرفين يحاول أن يلقي كل ما في حمولته، ويستنفد ما في كنانته، سواء في إثبات تناقض الطرف المقابل، أو نفي التهمة هذه عن خطابه وواقعه.

---

(١) معجم تحليل الخطاب: ١٣٦.

٤ ـ الحجاج بالاستشهاد:

هذه التقنية الحجاجية تستند إلى ما يحتويه العقل، وما يسعه الذهن من أقوال وشواهد تشكل سلطة مرجعية معتبرة يمتح منها الطرفان، تمكّن كل منهما من انتزاع التسليم، والحصول على الإذعان للفكرة، وهذه الشواهد في حقيقتها تعبر عن تلك: «الآيات القرآنية، والحديث النبوية، والأبيات الشعرية، والأمثال والحكم»[(١)]، ويعبّر عنها الدكتور محمد العمري بأنها: «حججٌ جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها، ومن مصادقة الناس عليها وتواترها»[(٢)].

وإذا كان بيرلمان يقول بأنه: «الاستشهاد يمنح المصداقية»[(٣)]، فإن القرآن الكريم يأتي هنا أولاً على رأس سلّم الاستشهاد، فهو القوة الاستشهادية الكبرى في يد المتكلم، أو هي: «الحجة العليا»[(٤)]، بتعبير الدكتور طه عبد الرحمٰن، نقول هذا الوصف أمام سياق قريب من هذا المصدر؛ كسياق المناظرات الفقهية، أو بعض المناظرات الفكرية ذات الارتباط ببعض المضامين الدينية كما مر بنا سلفاً، في هذا العمل التكويني، وحضور هذه الآيات في المقام الحجاجي: «لا تقتصر على موضع معين داخل المناظرات، فقد تُعتمد في الافتتاح، وهي

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٣.
(٢) في بلاغة الخطاب الإقناعي: ٦٥.
(٣) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٨.
(٤) اللسان والميزان: ٢٦٢، وينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٣.

حالة قليلة جداً، كما تتوسل في صلب المناظرة (المواجهة والمدافعة)، وفي ذيلها (خاتمتها)»[1]، يضاف إلى ذلك الاستشهاد بالحديث النبوي رواية ودراية، بوصفه أداة مثلى بعد القرآن الكريم، لإيقاع التصديق والتسليم، يأتي في مشهد من مشاهد الحجاج قوتاً وزاداً إقناعياً، ليتقوى به المتحاجون، يأتي بعد ذلك الشعر، يستدعى بوصفه: «حجة في ردع الخصم وإفحامه»[2]، وهو رهان آخر من رهانات تحريك المشهد الحجاجي، ودفع عجلته لصالح هذا الطرف أو ذاك.

يضاف إلى هذه الركائز الثلاث في الاستشهاد، ما يكتنز به ذهن المتكلم من شواهد، تمثّل صنّاع الرأي، وروّاد الخطاب، المتعلق بالفكرة التي حولها التبادل مصادرها الرئيسة، من السلف أو من الخلف؛ كأقوال أئمة المذاهب الأربعة أو غيرهم من المذاهب المعتبرة في الحجاج الفقهي، وكبار المفكرين، ورموز الحكمة، من القدماء أو المحدثين؛ لأن مثل هذا النوع من الشواهد تمثل قاعدة يستطيع الركون إليها المتكلم، في تثبيت دعائم رأيه وتصوراته حول الفكرة المتبادل حولها، وهي تمثّل زكاةً لما يراه أو يميل إليه، يقوي بها تخريجاته، ويعضد بها تأويلاته، ويمكن من خلالها الكشف عن الغيم الذي قد يُتوهم حول فكرة من أفكاره في الحجاج.

---

(١) بلاغة الإقناع في المناظرة: ٢٣٥.

(٢) جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، دراسة لغوية أدبية في تفسير القرآن الكريم، محمد المالكي: ١٨.

من النماذج الحجاجية الفكرية، التي تمثل هذه التقنية ما جاء في المناظرة حول (مسلسل عمر في الميزان)، التي جمع فيها عبد العزيز قاسم بين الشيخ عبد الله القرشي، والشيخ محمد الهبدان، حيث جاء السؤال في هذه الحلقة ابتداءً من فتوى الشيخ عبد الرحمٰن البراك حول هذا المسلسل، التي يرى فيها التحريم، ثم أسند الحديث إلى الشيخ عبد الله القرشي، فبين أولاً معاقد الإجماع، ومحكمات الشريعة في هذه القضية، ثم قال: «يكفينا في تعظيم هذا الجيل المبارك (الصحابة)، ثلاث آيات كريمات، الآية الأولى هي قول الله ﷻ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، والشاهد هنا ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾، والتزكية لما في القلب لا يستطيعه إلا الله ﷻ ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨]، وفي آية أخرى ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦]، والآية الثالثة حين قال الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وهذا الرضا عن الله والرضا من الله هو غاية سائر السائرين إلى الله ﷻ)، في المقابل افتتح الشيخ محمد الهبدان حديثه بقوله: «الحكم عن الشيء فرعٌ عن تصوره هذه قاعدة شرعية نص عليها الفقهاء»، ومما يزيد في حجاجية الاستشهاد ما يتعلق بلغة التقديم للشواهد التي يستدعيها المتكلم، وهو ما ظهر مثلاً في كلام القرشي حين قال: «يكفينا

في تعظيم هذا الجيل المبارك ثلاث آيات كريمات»[1].

وهكذا يتوسل المتحاجون من خلال هذا الجهد الذهني الحجاجي في الاستفادة من الإمكانات الحجاجية المتاخة لهم في هذه المصادر الثلاثة، تجلية للفكرة التي يدار حولها الحجاج من قبل كل طرف، ودعماً لنفاذ القول المتعلق بها.

---

(١) وهكذا يتوصل المتحاجون من خلال هذا الجهد العقلي: ٩٥.

الخاتمة

تكشف عبارة ابن تيمية: «السلطان نوعان: أحدهما سلطان الحجة والعلم...»[1]، عن أهمية هذا الحقل العملي من حقول المعرفة، وضرورة الالتفات له، والتزود منه، على نحو يُمكِّن من أداء المعرفة، وتبليغها، والتناظر حولها، كما تكشف عبارة الطوفي، أن الحجاج والجدل: «صناعة تكاد تكون فطرية، إن لم تكن كذلك حقيقة، فإنا نرى العامة، بل الصبيان، تقع بينهم المناظرات على القانون الصناعي... إنما العلماء استخرجوا لصناعة الجدل قوانين وضوابط وأسماء وألقاب تعرف بها...»[2]. تكشف هذه الإضاءة عن البعد التكويني في الحجاج، وأنه عبارة عن «صناعة»، إلا أن بذور هذه الصناعة مبثوثة منثورة في مكامن هذا الإنسان، وفي فطرته.. هذا الإنسان الذي هو في أصله «أكثر شيء جدلاً»!

---

(١) الفتاوى: ٩/ ١٢٥.

(٢) عَلَم الجذل في عِلْم الجدل: ٢٠٩.

وما سبق في فصول هذا العمل، ومباحثه، وجملة أفكاره، يرشحُ عنه جملة من النتائج العامة الموجزة، يمكن أن تكون في النقاط الآتية:

١ - **الحجاج والاختلاف**: وذلك أبرز سمة من السمات العامة للخطاب الحجاجي، التي كشفت عنها تعريفات القدماء وإشارات المعاصرين، حول العلاقة بين الحجاج والاختلاف، حين يبدو الحجاج هو المنتجع التواصلي الإنساني الأفضل لاحتواء الاختلاف وأطرافه، من خلال ما يملكه كل طرف من وعي بجملة مِن الوصايا العامة، حول طريقة المداولة الحجاجية بين المختلفين، التي سبق ذكرها.

٢ - **الحجاج والمبادئ**: حيث تبدو مبادئ التواصل، هي الفضاء الذي يظلل أطراف الحجاج، عبر جملة من القيم، هي من قبيل المتعلقات الضرورية لأي نشاط حجاجي، وهذه المبادئ هي فعلٌ تواصلي متبادل، تتعاون أطراف الحجاج على تحقيقه وتمثيله، ولا يعول في تحقيقها على طرفٍ دون طرف، كما أنها تنهل من فكرة مركزية تفيد بضرورة عدم الفصل بين اللغة وقيم الناطقين بها.

٣ - **الحجاج والمنطلقات**: حيث تمثل هذه المنطلقات نقطة البداية، التي تربط المتحاجين، وتعينهم على التركيز حول (الفكرة الرئيسة)، التي يدور حولها الحجاج، فكل منطلق يمثل نقطة نظام ينبغي ألا يبتعد عنها المتحاجون.

٤ ـ **الحجاج والأداء**: حيث تمثل تقنيات العمل الحجاجي، وصايا عملية، هي على ضربين، أولٍ يتصل بجانب الأداء اللغوي، وأهم الأدوات والأساليب الإقناعية، المستمدة من اللغة، على مستوياتها الأسلوبية: المعجمي، والتركيبي، والتصويري، والتحسيني، وضرب ثانٍ، متعلق بالأداء العقلي، والقدرة الذهنية الإقناعية عبر تقنيات تنتمي إلى عمل العقل، وهذا المحور هو على نحو عام عبارة عن علاماتٍ تحمل في تجاويفها شيئاً من اللقطات والإضاءات الدالة على أقرب الأبواب، وأسهل الطرق الموصلة إلى إقناع المخاطب بالفكرة، وتسليمه لها.

وإن كان من توصية عامة في ختام هذا العمل، فهي: العمل على الانتقال بـ(التكوين الحجاجي)، من حقل المبادرات الفردية، التي سنّها علماء الحجاج قديماً وحديثاً، إلى حقل المبادرات المؤسسية، عبر وحداتٍ ومراكز تلتفت إلى هذا العالَم التواصلي الإنساني المهم، تُرسم معالمه وحدوده، وتصاغ مبادئه ونظرياته للمتلقين، في عملٍ تلتقي فيه الجهود، وتأتلف فيه الأفكار، وتتبُارك فيه الخطى، التي لم يعد لتباعدها معنى، ولا لافتراقها دلالة!

والحمد لله أولا وآخراً كما يحب ربنا ويرضى

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

ثبت المصـــادر والمراجـــع

١ ـ **الأبعاد التأويلية والمفهومية للدلالة المعجمية**، د. عبد السلام عيساوي، مركز النشر الجامعي، تونس، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٢ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، لجلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٢، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي الحسن علي بن أحمد الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٨٠م.

٤ ـ **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية، مصر، ط: ١، ١٣٥٦هـ.

٥ ـ **أساليب التعليل في اللغة العربية**، لأحمد خضير عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٧م.

٦ ـ **الاستدلال البلاغي**، د. شكري المبخوت، دار المعرفة للنشر، وكلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس، ط: ١، ٢٠٠٦م.

٧ ـ **استراتيجيات الخطاب**، مقاربة لغوية تداولية، لعبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت ـ لبنان، ط: ١، ٢٠٠٤م.

٨ ـ **الاستعارات التي نحيا بها**، جورج لايكوف ومارك جونسن، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، المغرب، ط: ١، ١٩٩٦م.

٩ ـ **الاستعارة في الخطاب**، إيلينا سيمينو، ترجمة عماد الدين عبد اللطيف وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط: ١، ٢٠١٣م.

١٠ ـ **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود بن محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني جدة، ط: ١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١١ ـ **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، محمد حسين الطباطبائي، تعريب محمد الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٢م.

١٢ ـ **الإسلاميون وربيع الثورات، الممارسة المنتجة للأفكار**، نواف القديمي، دار التنوير، بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م.

١٣ ـ **الإسلاميون، سجال الهوية والنهضة**، نواف القديمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٨م.

١٤ ـ **أسلوبية الوصف والحوار**، د. عامر حلواني، مطبعة التسفير، تونس، ط: ١، ٢٠٠٣م.

١٥ - **الإشارات والتنبيهات**، لمحمد بن علي الجرجاني، تحقيق عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، ط: ١، ١٩٨٢م.

١٦ - **أصول تحليل الخطاب**، د. محمد الشاوش، جامعة منوبة، كلية الآداب، والمؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط:١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

١٧ - **إنشاء النفي وشروطه النحوية والدلالية**، د. شكري المبخوت، مركز النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، ط: ١، ٢٠٠٦م.

١٨ - **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو إلى اليوم**، إعداد فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف د. حمادي حمود، كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، ط: ١، ١٩٩٨م.

١٩ - **الإيضاح في علوم البلاغة**، للخطيب القزويني، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط: ٣، د. ت.

٢٠ - **البديع في نقد الشعر**، لأبي العباس عبد الله بن المعتز، تحقيق د.محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت.

٢١ - **البرهان في علوم القرآن**، لبدر الدين الزركشي، تحقيق د. يوسف المرعشلي، وجمال الذهبي، وإبراهيم الكردي، دار المعرفة، بيروت، ط: ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٢ - **بلاغة الإقناع في المناظرة**، د. عبد اللطيف عادل، منشورات ضفاف، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، الرباط، ط: ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٢٣ - **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠٠٥م.

٢٤ - **البلاغة والاتصال**، د. جميل عبد المجيد، دار غريب، القاهرة، د. ط، ٢٠٠٠م.

٢٥ - **بنية العقل العربي**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط: ٩، ٢٠٠٦م.

٢٦ - **البيان والتبيين**، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط:١، د. ت.

٢٧ - **تاريخ نظريات الحجاج**، فيليب برتون، وجيل جوتيه، ترجمة د. محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ط: ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٢٨ - **التأويل بين السيميائية والتفكيكية**، لأمبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

٢٩ - **التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تنسيق د. حمو النقاري، ط: ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٣٠ ـ **التداولية اليوم، علم جديد في التواصل**، آن روبول وجاك موشلار، ترجمة: د. سيف الدين دغفوس، ود. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٣م.

٣١ ـ **التداولية**، جورج يول، ترجمة د. قصي العتّابي، دار الأمان، المغرب، ط: ١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٣٢ ـ **تفسير البحر المحيط**، لأبي حيان الأندلسي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط: ٢، ١٤١٣هـ.

٣٣ ـ **تقريب منهاج البلغاء**، د. محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣٤ ـ **تلخيص منطق أرسطو**، لابن رشد، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط: ١، ١٩٩٢م.

٣٥ ـ **تلوين الخطاب**، لصابر الحباشة، الدار المتوسطية، تونس، ط: ١، ٢٠٠٧م.

٣٦ ـ **جوهز الكنز، تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة**، لأحمد بن إسماعيل الحلبي، تحقيق: د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، مصر، الإسكندرية، د. ط، د. ت.

٣٧ ـ **الحجاج بين النظرية والأسلوب، عن كتاب نحو المعنى والمبنى**، لباتريك شارودو، ترجمة: د. أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد، ليبيا، بنغازي، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٣٨ ـ **الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر**، د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد، ليبيا، بنغازي، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٣٩ ـ **الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه**، د. سامية الدريدي، عالم الكتب، الأردن، ط: ١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٨م.

٤٠ ـ **الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، د. عبد الله صولة، دار الفارابي، بيروت، وكلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منوبة، تونس، ط: ٢، ٢٠٠٧م.

٤١ ـ **الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل**، د. علي الشبعان، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٠م.

٤٢ ـ **الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، د. رشيد راضي، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٠م.

٤٣ ـ **الحجاج**، لكريستينان بلانتان، ترجمة د. عبد القادر المهيري، مراجعة د. عبد الله صولة، المركز الوطني للترجمة تونس، ط: ١، ٢٠٠٩م.

٤٤ ـ **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، لمانفريد فرانك، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب الحكيم بنّاني، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط:١، ٢٠٠٣م.

٤٥ ـ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، د. طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الرباط، المغرب، ط: ٢، ٢٠٠٦م.

٤٦ ـ **الحوار أفقاً للفكر**، د. طه عبد الرحمٰن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م.

٤٧ ـ **الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي**، د. العياشي أدواري، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ٢٠١٢م.

٤٨ ـ **حوار حول الحجاج**، د. أبو بكر العزاوي، مطبعة الأحمدية، الدار البيضاء، المغرب، ط: ١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٤٩ ـ **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، د. حسان الباهي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ٢٠٠٤م.

٥٠ ـ **حوارات مع بعد الثورة، حوارات فكرية متخصصة وأخرى قصيرة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط: ١، ٢٠١٢م.

٥١ ـ **الخصائص**، لأبي الفتح ابن جني، تحقيق: محمد بن علي النجار، المكتبة العلمية، د.ط، د. ت.

٥٢ ـ **الخطابة**، لأرسطو، ترجمة عبد الرحمٰن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط: ٢، ١٩٨٦م.

٥٣ ـ **دائرة الأعمال اللغوية**، مراجعات ومقترحات، د. شكري المبخوت، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٠م.

٥٤ ـ **دراسات منهجية في علم البديع**، د. الشحات أبو ستيت، دار الخفاجي، القاهرة، ط: ١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٥ ـ **ربيع الوثائقي، تحرير العلم الوثائقي من السلطة بعد الثورات العربية**، إصدار مركز الجزيرة للبحوث والدراسات، الدوحة، ط: ١، ٢٠١٣م.

٥٦ ـ **السلفيون والربيع العربي**، د. محمد أبو رمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م.

٥٧ ـ **سير أعلام النبلاء**، لمحمد بن أحمد الذهبي، حققه مجموعة من الباحثين، وأشرف على التحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٥٨ ـ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م.

٥٩ ـ **طبقات المعتزلة**، لأحمد بن المرتضى، دار المنتظر، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٨م.

٦٠ ـ **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ليحيى بن حمزة العلوي، مكتبة المعارف، الرياض، د. ط، د. ت.

٦١ ـ **عَلَم الجذل في علم الجدل**، لنجم الدين الطوفي، تحقيق فولفهارت هاينريش، فيسبادن، سلسلة المنشورات الإسلامية (٣٢)، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٢ ـ **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، لابن رشيق القيرواني، حققه وعلق عليه ووضع فهارسه: د. النبوي شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٣ ـ **عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، د. عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠٠٦م.

٦٤ ـ **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، د. عز الدين الناجح، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط: ١، ٢٠١١م.

٦٥ ـ **الغير، نصوص فلسفية مختارة**، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق، دار توبيقال، المغرب، ط: ١، ٢٠١٠م.

٦٦ ـ **فقه الثورة**، د. سلمان العودة، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط: ١، ٢٠١٢م.

٦٧ ـ **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، د. طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، لبنان ـ بيروت، ط: ٣، ٢٠٠٧م.

٦٨ ـ **في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية**، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط: ١، ٢٠٠٢م.

٦٩ ـ **في منطق بور ريال**، د. حمو النقاري، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٣م.

٧٠ ـ **القاموس الموسوعي للتداولية**، جاك موشلر وآن ريبول، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين مجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط: ١، ٢٠١٠م.

٧١ ـ **قراءة جديدة للبلاغة القديمة**، رولان بارت، ترجمة عمر أوكان، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ١٩٩٤م.

٧٢ ـ **القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج**، د. إدريس غازي بن محمد، الرابطة المحمدية للعلماء، ومركز دراس بن إسماعيللتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، المغرب، ط: ١، ٢٠١٢م.

٧٣ ـ **الكافية في الجدل**، للجويني، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٩م.

٧٤ ـ **كتاب الصناعتين**، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق علي بن محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٧٥ ـ **كتاب النبوات**، لابن تيمية، تحقيق عبد العزيز الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: ١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٧٦ ـ **كتاب سيبويه**، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط:١، د. ت.

٧٧ ـ **كتابات الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله نموذجاً)**، د. عمر سلمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان ـ بيروت، ط: ١، ٢٠١٠م.

٧٨ - **الكلمة في التراث اللساني**، عبد الحميد عبد الواحد، مكتبة علاء الدين، تونس، صفاقس، ط:١، ٢٠١٠م.

٧٩ - **الكلمة، دراسة في اللسانيات المقارنة**، د. محمد الهادي عيّاد، مركز النشر الجامعي، ودار سحر المعرفة، ط: ١، ٢٠١٠م.

٨٠ - **كليات المعرفة اللغوية عن الفلاسفة المسلمين في ضوء اللسانيات**، د. كريم عبيد علوم، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الأمان، المغرب، ط: ١، ٢٠١٣م.

٨١ - **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط: ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٨٢ - **لسان العرب**، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

٨٣ - **اللغة والخطاب**، لعمر أوكان، دار أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، د. ط، ٢٠٠١م.

٨٤ - **مبادئ التداولية**، جيوفري ليتش، ترجمة عبد القادر القنيني، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ٢٠١١م.

٨٥ - **مبادئ فلسفة التعايش**، عبد العزيز بومسهولي، دار أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ١، ٢٠١٢م.

٨٦ ـ **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، من إملاء الشيخ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ط: ١، ١٩٨٧م.

٨٧ ـ **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، جمع وتحقيق: الشيخ محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، ط: ١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٨٨ ـ **المسودة في أصول الفقه**، لابن تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ١، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٨٩ ـ **المضمر**، لكاترين أوريكيوني، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٩٠ ـ **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، لجلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، تحقيق علي البجاوي، دار الفكر العربي، بيروت، د. ت.

٩١ ـ **معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، لياقوت الحموي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.

٩٢ ـ **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط: ١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٩٣ ـ **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان ـ بيروت، ط: ١، ١٩٨٤م.

٩٤ ـ **المعجم المفصل في علوم اللغة**، د. محمد التونجي، وراجي الأسمر، مراجعة د. إيميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٩٥ ـ **المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة**، بإشراف أ وزالد دوكرو، جان، ماري شافار، ترجمة د. عبد القادر المهيري، ود. حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط: ١، ٢٠١١م.

٩٦ ـ **معجم تحليل الخطاب**، بإشراف: باتريك شارودو ودومينيك منغو، ترجمة: د. عبد القادر المهيري، ود. حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط: ١، ٢٠٠٨م.

٩٧ ـ **المعنى وظلال المعنى**، د. محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط:١، ٢٠٠٩م.

٩٨ ـ **المغالطات المنطقية، فصول في المنطق غير الصوري**، د. عادل مصطفى، دار رؤية، مصر، القاهرة، ط: ١، ٢٠١٣م.

٩٩ ـ **مفتاح العلوم**، لأبي يعقوب يوسف بن محمد السكاكي، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

١٠٠ ـ **مفهوم الخيال، ووظيفته في النقد العربي القديم والبلاغة**، د. فاطمة سعيد حمدان، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط: ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠١ ـ من تجليات الخطاب البلاغي، د. حمادي صمود، دار قرطاج، تونس، ط: ١، ١٩٩٩م.

١٠٢ ـ منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، د. حمو النقاري، دار الأمان، المغرب، الرباط، ط: ١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٠٣ ـ المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت،

ط: ١، ١٩٨٥م.

١٠٤ ـ المنطق في الثقافة الإسلامية، د. حمو النقاري، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ليبيا، ط: ١، ٢٠١٣م.

١٠٥ ـ المنطق، لابن سينا، تقديم وتحقيق شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٢م.

١٠٦ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني، تحقيق: د. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ٤، ٢٠٠٧م.

١٠٧ ـ المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، ومعه السراج على المنهاج، لأبي عبد الله بن عبد السلام عمر علوش، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٠٨ ـ المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، د. حمّو النقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط: ١، ٢٠١٣م.

١٠٩ ـ **موسوعة الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة**، إعداد وتقديم، د. حافظ إسماعيل علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، عمان، ط: ١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

١١٠ ـ **موسوعة الفلسفة**، لعبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: ١، ١٩٨٤م.

١١١ ـ **ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)**، لأوبير دريفوس، وبول رابينوف، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وشرح قطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط: ١، د. ت.

١١٢ ـ **النظريات اللسانية الكبرى**، من النحو المقارن إلى الذرائعية، ماري آن بافو، وجورج سرفاتي، ترجمة محمد الراصفي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: ١، ٢٠١٢م.

١١٣ ـ **نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام؟**، جون لانكشو أوستين، ترجمة عبد القادر قينيي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط: ٢، ٢٠٠٨م.

١١٤ ـ **نظرية الأدب**، رينيه ويليك، وأوستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ط، د. ت.

١١٥ ـ **نظرية الأعمال اللغوية**، د. شكري المبخوت، مسكيلياني للنشر، تونس، ط: ١، ٢٠٠٨م.

١١٦ ـ **نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات**، د. عبد الله صولة، مسكيلياني للطباعة، تونس، ط: ١، ٢٠١١م.

١١٧ ـ **نظرية علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق**، د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٩٨٥م.

١١٨ ـ **النظم البديعي**، علي صقر، المطبعة الحسينية، د. ط، د. ت.

١١٩ ـ **الورقات في أصول الفقه**، لعبد الملك الجويني، شرح أحمد بن قاسم الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط:١، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

١٢٠ ـ **الوصف في النص السردي، بين النظرية والإجراء**، د. محمد نجيب العمامي، دار محمد علي الحامي، تونس، ط: ١، ٢٠١٠م.

١٢١ ـ **الوصفية مفهومها ونظامها في النظريات اللسانية**، د. رفيق بن حمودة، دار محمد علي الحامي، تونس، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، تونس، ط: ١، ٢٠٠٤م.

ثانياً: الرسائل العلمية:

١ ـ **بلاغة الاحتجاج العقلي في القرآن الكريم**، رسالة دكتوراه، لزينب بنت عبد اللطيف كردي، قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٠هـ.

٢ ـ **الخطاب الحجاجي عند ابن تيمية**، رسالة دكتوراه، عبد الهادي بن ناصر الشهري، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٣٤هـ.

٣ ـ **نظرية تكامل المعارف في الفكر العربي**، دراسة في آليات الاشتغال اللغوي والبلاغي في مشروع طه عبد الرحمٰن، رسالة دكتوراه، لمحمد همام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

ثالثاً: الصحف والمجلات:

١ ـ **الإقناع بواسطة التخييل**، د. حميد لحمداني، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، ج:٤، مج: ٢، جمادى الآخرة، الآخرة: ١٤٢١هـ سبتمبر ٢٠٠٠م.

٢ ـ **بلاغة الغياب**، في رحيل عبد الله صولة، لصابر الحباشة، صحيفة المدينة، ١٦/١٢/٢٠٠٩م.

٣ ـ **البلاغة والآيديولوجيا**، د. محمد سبيلا، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال ١٤١١هـ.

٤ ـ **تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة**، حوار أجراه مع الدكتور طه عبد الرحمٰن كل من: د. محمد العمري، ود. حمو النقاري، د. محمد الباهي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية: ع: ٢، ١٩٨٨م.

٥ ـ **السوفسطائية من وجهة نظر منطقية**، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد: ٩٩، السنة: ٢١، إصدار: ٢٠٠٠م.

٦ - **اللعب بالمليونيات**، فهمي هويدي، جريدة الشروق، مصر، الإثنين ١ يوليو ٢٠١٣م.

٧ - **مراتب الحجاج وقياس التمثيل**، د. طه عبد الرحمٰن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، فاس، ع: ٩، ١٩٨٧م.

٨ - **مفهوم التخاطب بين مقتضى التبليغ ومقتضى التهذيب**، د. طه عبد الرحمٰن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة بني ملال، العدد: ١، ١٩٩٤م.

رابعاً: البرامج الحوارية الفضائية:

١ - **برنامج الأجر والأجران**، قناة دليل الفضائية.

٢ - **برنامج حوارات نماء**، قناة دليل الفضائية.

٣ - **برنامج الاتجاه المعاكس**، قناة الجزيرة الفضائية.

٤ - **برنامج البيان التالي**، قناة دليل الفضائية.

٥ - **برنامج (مناظرة)**، قناة الجزيرة مباشر مصر الفضائية.

٦ - **قناة ontv** الفضائية مصر، مناظرة الرئيس.


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Centre